Antonio Royo Marín, O.P.

SER O NO SER SANTO...

Ésta es la cuestión



BIBLIOTECA

ESTUDIOS Y ENSAYOS
BAC
ESPIRITUALIDAD

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • 2000

A la Inmaculada Virgen María,
Madre de Dios, Reina
y Soberana de todos los Santos.

Ilustración de portada: *Cabeza de San Juan de Dios,* de Alonso Cano.

Diseño: BAC

Depósito legal: M-43.243-2000
ISBN: 84-7914-499-8
Impreso en España. Printed in Spain

ÍNDICE GENERAL

AL LECTOR

Ha dado mil veces la vuelta al mundo el famoso aforismo que escribió Shakespeare en una de sus más celebradas obras, Hamlet: *Ser o no ser; ésta es la cuestión.*

Como toda fórmula genial, esa frase ha sido citada infinidad de veces con multitud de aplicaciones teóricas y prácticas, ya que encierra en sí misma, como en germen y fecunda semilla, todas aquellas aplicaciones. A nosotros nos viene como anillo al dedo para expresar el contenido íntegro de este libro con sólo añadirle una sola palabra, la palabra *santo.* En efecto: «Ser o no ser santo» es la cuestión fundamental y única que nos proponemos exponer en este libro.

Hace ya más de cuarenta años, siendo profesor de «Teología espiritual» en nuestra Facultad de Teología de San Esteban de Salamanca, escribimos una extensa obra de algo más de mil páginas con el nombre de *Teología de la perfección cristiana,* publicada por la B.A.C. con el número 114 de su colección normal.

Con gran sorpresa nuestra, la obra alcanzó enseguida un gran éxito de crítica y de público, hasta el punto de que críticos tan eminentes y autorizados como los dominicos franceses P. Garrigou Lagrange y P. Philipon y españoles tan ilustres como D. Baldomero Jiménez Duque la calificaron como el mejor manual de espiritualidad publicado hasta la fecha en todo el mundo. Las ediciones se sucedían rápidamente y muy pronto fue traducida al inglés y al italiano. Actualmente cuenta con siete ediciones españolas, tres en inglés (USA), y siete italianas, habiendo rebasado los 150.000 ejemplares.

Estando vigente y plenamente al día la «Teología de la perfección cristiana» nos parecía que ya nada más deberíamos escribir sobre ese tan importante tema. Pero, pensándolo más despacio, no tenemos el menor inconveniente en admitir que aquella obra, a pesar y a cambio de su excelencia, tiene clara e inevitablemente un gran inconveniente práctico: su gran extensión. Hoy día es un hecho que a muchos lectores les produce cierto pánico tener que abordar un libro de mil páginas, por muy importante que sea. Hoy se prefieren libros más breves y sencillos, que incluso puedan llevarse cómodamente en el bolsillo.

Ésta es, querido lector, la razón que nos han impulsado a escribir el nuevo libro que tienes en tus manos, y que la B.A.C. acaba de publicar en su colección popular *Estudios y Ensayos.* Se trata, sencillamente, de una breve exposición de lo más importante y esencial de la obra extensa, una especie de *Vademécum* de la «Teología de la perfección» en poco más de tamaño de bolsillo. Con esto dicho está que nadie encontrará aquí nada verdaderamente esencial que no esté mucho más desarrollado en nuestra primera obra; pero ésta de hoy tiene la indudable ventaja de su mayor brevedad, que la hace más fácilmente asequible al público cristiano en general.

Hemos querido escribir estas páginas en el ocaso de nuestra ya larga vida acá en la tierra, como resumen y compendio de todo cuanto hemos dicho, de palabra o por escrito, en testimonio de la verdad como humilde siervo y apóstol de Jesucristo, nuestro Dios y Señor.

Que Él, y su bendita Madre la Virgen María, se dignen bendecir estas páginas, que hemos escrito pensando únicamente en la mayor gloria de Dios y santificación de las almas.

SER O NO SER SANTO... ÉSTA ES LA CUESTIÓN

PRIMERA PARTE

LA SANTIDAD EN GENERAL

Noción

¿EN QUÉ CONSISTE LA SANTIDAD?

Ante todo es preciso tener ideas claras sobre la noción o constitutivo esencial de la misma. ¿En qué consiste propiamente la santidad? ¿Qué significa ser santo? ¿Cuál es su constitutivo íntimo y esencial?

La Sagrada Escritura, los Santos Padres, los teólogos y los grandes místicos experimentales han propuesto diversas fórmulas, pero todas coinciden en lo substancial. Las principales son las siguientes:

a) Consiste en nuestra plena configuración con Cristo, en nuestra plena *cristificación.* Es la fórmula sublime de San Pablo, en la que insiste reiterada e incansablemente en todas sus epístolas.

b) Consiste en la perfección de la caridad, o sea en la perfecta unión con Dios por el amor. Es la fórmula del Doctor Angélico, Santo Tomás de Aquino, en plan estrictamente teológico.

c) Consiste en vivir de una manera cada vez más plena y experimental el misterio inefable de la inhabitación trinitaria en nuestras almas. Es el pensamiento fundamental de San Juan de la Cruz y el de todos los grandes místicos experimentales.

d) Consiste en la perfecta identificación y conformidad de nuestra voluntad humana con la voluntad de Dios. Así habla insistentemente Santa Teresa de Jesús.

Como se ve, las fórmulas son muchas pero todas son verdaderas y todas expresan la misma realidad aunque contemplada desde puntos de vista diferentes. Todas ellas las utilizaremos cuando el contexto de lo escrito las reclame con naturalidad.

CAPÍTULO I

LLAMAMIENTO UNIVERSAL A LA SANTIDAD

Como veremos ampliamente a lo largo de estas páginas, una de las mayores obligaciones de un cristiano, para ser verdaderamente tal, es la de aspirar seriamente al pleno desarrollo de su vida sobrenatural iniciada en el bautismo, o sea, la de aspirar a la más auténtica y genuina santidad cristiana.

1. Existencia

Hay, existe efectivamente un llamamiento y una verdadera vocación universal a la santidad, que afecta y recae sobre cada cristiano en particular. Consta en el mismo Evangelio y se dignó promulgar esa excelsa vocación el mismo Cristo personalmente. He aquí sus propias y terminantes palabras dirigidas a todos sus discípulos sin excepción:

«Sed perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5,48).

Este texto en boca de Cristo es de una profundidad insondable. Al proponer a todos sus discípulos en el sermón de la Montaña la perfección de su Padre celestial como modelo y ejemplar que deben imitar todos los cristianos, no ponía límites ni término alguno al ideal de santidad al que deben tender con todas sus fuerzas. En definitiva esta exigencia no es sino una nueva manifestación del primer y más importante *mandamiento de la ley de Dios,* que nos obliga a amarle «con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente y con todas las fuerzas» (Mc 12,30), lo que constituye, cabalmente, la más completa y genuina santidad, como recogió en su fórmula teológica Santo Tomás de Aquino.

El llamamiento o vocación universal a la santidad consta, pues, expresamente en el Evangelio y no admite, por lo mismo, la menor duda. La Iglesia mantuvo siempre esta doctrina desde los tiempos apostólicos. Pero nunca la había proclamado de una manera tan exten-

sa, clara y apremiante como en nuestros días a través del Concilio Vaticano II.

El maravilloso capítulo V de la Constitución *Lumen gentium* —la más importante del Concilio— está dedicado íntegramente a la «Universal vocación a la santidad en la Iglesia». Imposible decir algo más perfecto y exhaustivo.

Por nuestra parte no sabríamos añadir nada importante a la doctrina conciliar que, por su excepcional trascendencia y para comodidad del lector, vamos a recoger íntegramente a continuación.

2. La doctrina del Concilio Vaticano II

He aquí, íntegramente, el capítulo V de la Constitución dogmática *Lumen gentium*:

Llamamiento a la santidad

La Iglesia, cuyo misterio está exponiendo el sagrado Concilio, creemos que es indefectiblemente santa. Pues Cristo, el Hijo de Dios, quien con el Padre y el Espíritu Santo es proclamado 'el único Santo', amó a la Iglesia como a su esposa, entregándose a Sí mismo por ella para santificarla (cf. Ef 5,25-26), la unió a Sí como su propio cuerpo y la enriqueció con el don del Espíritu Santo para gloria de Dios. Por ello, en la Iglesia, *todos*, lo mismo quienes pertenecen a la Jerarquía que los apacentados por ella, *están llamados a la santidad*, según aquello del Apóstol: «Porque ésta es la voluntad de Dios, vuestra santificación» (1 Tes 4,3; cf. Ef 1,4). Esta santidad de la Iglesia se manifiesta y sin cesar debe manifestarse en los frutos de gracia que el Espíritu produce en los fieles. Se expresa multiformemente en cada uno de los que, con edificación de los demás, se acercan a la perfección de la caridad en su propio género de vida; de manera singular aparece en la práctica de los comúnmente llamados consejos evangélicos. Esta práctica de los consejos que, por impulso del Espíritu Santo, muchos cristianos han abrazado tanto en privado como en una condición o estado aceptado por la Iglesia, proporciona al mundo y debe proporcionarle un espléndido testimonio y ejemplo de esa santidad.

El divino Maestro y Modelo de toda perfección

El divino Maestro y Modelo de toda perfección, el Señor Jesús, predicó a todos y cada uno de sus discípulos, cualquiera que fuese su condición, la santidad de vida, de la que Él es iniciador y consumador: «Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5,48). Envió a todos el Espíritu Santo para que los mueva interiormente a amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente y con todas las fuerzas (cf. Mc 12,30) y a amarse mutuamente como Cristo les amó (cf. Jn 13,34; 15,12). Los seguidores de Cristo, llamados por Dios no en razón de sus obras, sino en virtud del designio y gracia divinos, y justificados en el Señor Jesús, han sido hechos por el bautismo, sacramento de la fe, verdaderos hijos de Dios y partícipes de la divina naturaleza, y por lo mismo, realmente santos. En consecuencia, es necesario que con la ayuda de Dios conserven y perfeccionen en su vida la santificación que recibieron. El Apóstol les amonesta a vivir como conviene a los santos (Ef 5,3) y que, como elegidos de Dios, santos y amados, se revistan de entrañas de misericordia, benignidad, humildad, modestia, paciencia (Col 3,12) y produzcan los frutos del Espíritu para la santificación (cf. Gál 5,22; Rom 6,22). Pero como todos caemos en muchas faltas (cf. Sant 3,2), continuamente necesitamos la misericordia de Dios y todos los días debemos orar: «Perdónanos nuestras deudas» (Mt 6,12).

Es, pues, completamente claro que todos los fieles, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad, y esta santidad suscita un nivel de vida más humano incluso en la sociedad terrena. En el logro de esta perfección empeñen los fieles las fuerzas recibidas según la medida de la donación de Cristo, a fin de que, siguiendo sus huellas y hechos conformes a su imagen, obedeciendo en todo a la voluntad del Padre, se entreguen con toda su alma a la gloria de Dios y al servicio del prójimo. Así, la santidad del Pueblo de Dios producirá abundantes frutos, como brillantemente lo demuestra la historia de la Iglesia con la vida de tantos santos.

La santidad en los diversos estados

Una misma es la santidad que cultivan, en los múltiples géneros de vida y ocupaciones, todos los que son guiados por el Espíritu de Dios, y obedientes a la voz del Padre, adorándole en espíritu y verdad, siguen a Cristo pobre, humilde y cargado con la cruz, a fin de merecer ser hechos partícipes de su gloria. Pero cada uno debe caminar sin vacilación por el camino de la fe viva, que engendra la esperanza y obra por la caridad, según los dones y funciones que le son propios.

En primer lugar es necesario que los Pastores de la grey de Cristo, a imagen del sumo y eterno Sacerdote, Pastor y Obispo de nuestras almas, desempeñen su ministerio santamente y con entusiasmo, humildemente y con fortaleza. Así cumplido, ese ministerio será también para ellos un magnífico medio de santificación. Los elegidos para la plenitud del sacerdocio son dotados de la gracia sacramental, con la que, orando, ofreciendo el sacrificio y predicando, por medio de todo tipo de preocupación episcopal y de servicio, puedan cumplir perfectamente el cargo de la caridad pastoral. No teman entregar su vida por las ovejas, y, hechos modelo para la grey (cf. 1 Pe 5,3), estimulen a la Iglesia, con su ejemplo, a una santidad cada día mayor.

Los presbíteros, a semejanza del orden de los Obispos, cuya corona espiritual forman al participar de su gracia ministerial por Cristo, eterno y único Mediador, crezcan en el amor de Dios y del prójimo por el diario desempeño de su oficio. Conserven el vínculo de la comunión sacerdotal, abunden en todo bien espiritual y sean para todos un vivo testimonio de Dios, émulos de aquellos sacerdotes que en el decurso de los siglos, con frecuencia en un servicio humilde y oculto, dejaron un preclaro ejemplo de santidad, cuya alabanza se difunde en la Iglesia de Dios. Mientras oran y ofrecen el sacrificio, como es su deber, por los propios fieles y por todo el Pueblo de Dios, sean conscientes de lo que hacen e imiten lo que traen entre manos; las preocupaciones apostólicas, los peligros y contratiempos, no sólo no les sean un obstáculo, antes bien asciendan por ellos a una más alta santidad, alimentando y fomentando su acción en la abundancia de la contemplación para consuelo de toda la Iglesia de Dios. Todos

los presbíteros, y en especial aquellos que por el peculiar título de su ordenación son llamados sacerdotes diocesanos, tengan presente cuánto favorece a su santificación la fiel unión y generosa cooperación con su propio Obispo.

También son partícipes de la misión y gracia del supremo Sacerdote, de un modo particular, los ministros de orden inferior. Ante todo, los diáconos, quienes, sirviendo a los misterios de Cristo y de la Iglesia, deben conservarse inmunes de todo vicio, agradar a Dios y hacer acopio de todo bien ante los hombres (cf. 1 Tim 3,8-10 y 12-13). Los clérigos, que, llamados por el Señor y destinados a su servicio, se preparan, bajo la vigilancia de los Pastores, para los deberes del ministerio, están obligados a ir adaptando su mentalidad y sus corazones a tan excelsa elección: asiduos en la oración, fervorosos en el amor, preocupados de continuo por todo lo que es verdadero, justo y decoroso, realizando todo para gloria y honor de Dios. A los cuales se añaden aquellos laicos elegidos por Dios que son llamados por el Obispo para que se entreguen por completo a las tareas apostólicas, y trabajan en el campo del Señor con fruto abundante. Los esposos y padres cristianos, siguiendo su propio camino, mediante la fidelidad en el amor, deben sostenerse mutuamente en la gracia a lo largo de toda la vida e inculcar la doctrina cristiana y las virtudes evangélicas a los hijos amorosamente recibidos de Dios. De esta manera ofrecen a todos el ejemplo de un incansable y generoso amor, contribuyen al establecimiento de la fraternidad en la caridad y se constituyen en testigos y colaboradores de la fecundidad de la madre Iglesia, como símbolo y participación de aquel amor con que Cristo amó a su Esposa y se entregó a Sí mismo por ella. Ejemplo parecido lo proporcionan, de otro modo, quienes viven en estado de viudez o de celibato, los cuales también pueden contribuir no poco a la santidad y a la actividad de la Iglesia. Aquellos que están dedicados a trabajos muchas veces fatigosos deben encontrar en esas ocupaciones humanas su propio perfeccionamiento, el medio de ayudar a sus conciudadanos y de contribuir a elevar el nivel de la sociedad entera y de la creación. Pero también es necesario que imiten en su activa caridad a Cristo, cuyas manos se ejercitaron en los trabajos manuales y que continúan trabajando en unión con el Padre para la salvación de todos. Gozosos en la esperanza, ayudándose unos a otros a llevar sus cargas, asciendan mediante su mismo trabajo diario a una más alta santidad, incluso con proyección apostólica.

Sepan también que están especialmente unidos a Cristo, paciente por la salvación del mundo, aquellos que se encuentran oprimidos por la pobreza, la enfermedad, los achaques y otros muchos sufrimientos, o los que padecen persecución por la justicia. A ellos el Señor, en el Evangelio, les proclamó bienaventurados, y el Dios de toda gracia, que nos llamó a su eterna gloria en Cristo Jesús, después de un breve padecer, los perfeccionará y afirmará, los fortalecerá y consolidará (1 Pe 5,10).

Por tanto, todos los fieles cristianos, en las condiciones, ocupaciones o circunstancias de su vida, y a través de todo eso, se santificarán más cada día si lo aceptan todo con fe de la mano del Padre celestial y colaboran con la voluntad divina, haciendo manifiesta a todos, incluso en su dedicación a las tareas temporales, la caridad con que Dios amó al mundo.

Los consejos evangélicos

«Dios es caridad, y el que permanece en la caridad permanece en Dios y Dios en él» (1 Jn 4,16). Y Dios difundió su caridad en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que se nos ha dado (cf. Rom 5,5). Por consiguiente, el primero y más imprescindible don es la caridad, con la que amamos a Dios sobre todas las cosas y al prójimo por Él.

Pero, a fin de que la caridad crezca en el alma como una buena semilla y fructifique, todo fiel debe escuchar de buena gana la palabra de Dios y poner por obra su voluntad con la ayuda de la gracia. Participar frecuentemente en los sacramentos, sobre todo en la Eucaristía, y en las funciones sagradas. Aplicarse asiduamente a la oración, a la abnegación de sí mismo, al solícito servicio de los hermanos y al ejercicio de todas las virtudes. Pues la caridad, como vínculo de perfección y plenitud de la ley (cf. Col 3, 14; Rom 3,10), rige todos los medios de santificación, los informa y los conduce a su fin. De ahí que la caridad para con Dios y para con el prójimo sea el signo distintivo del verdadero discípulo de Cristo.

Dado que Jesús, el Hijo de Dios, manifestó su amor entregando su vida por nosotros, nadie tiene mayor amor que el que entrega su vida por Él y por sus hermanos (cf. 1 Jn 3,16; Jn 15,13). Pues bien: algunos cristianos, ya desde los primeros tiempos, fueron llamados, y seguirán siéndolo siempre, a dar este supremo testimonio de amor ante todos, especialmente ante los perseguidores. Por tanto, el martirio, en el que el discípulo se asemeja al Maestro, que aceptó libremente la muerte por la salvación del mundo, y se conforma a Él en la efusión de su sangre, es estimado por la Iglesia como un don eximio y la suprema prueba de amor. Y, si es don concedido a pocos, sin embargo, todos deben estar prestos a confesar a Cristo delante de los hombres y a seguirle, por el camino de la cruz, en medio de las persecuciones que nunca faltan a la Iglesia.

La santidad de la Iglesia también se fomenta de una manera especial con los múltiples consejos que el Señor propone en el Evangelio para que los observen sus discípulos. Entre ellos destaca el precioso don de la divina gracia, concedido a algunos por el Padre (cf Mt 19,11; 1 Cor 7,7) para que se consagren a solo Dios con un corazón que en la virginidad o en el celibato se mantiene más fácilmente indiviso (cf. 1 Cor 7,32-34). Esta perfecta continencia por el reino de los cielos siempre ha sido tenida en la más alta estima por la Iglesia, como señal y estímulo de la caridad y como un manantial extraordinario de espiritual fecundidad en el mundo.

La Iglesia medita la advertencia del Apóstol, quien, estimulando a los fieles a la caridad, les exhorta a que tengan en sí los mismos sentimientos que tuvo Cristo, el cual se anonadó a sí mismo tomando la forma de esclavo..., hecho obediente hasta la muerte (Flp 2,7-8), y por nosotros se hizo pobre, siendo rico (2 Cor 8,9). Y como es necesario que los discípulos den siempre testimonio de esta caridad y humildad de Cristo imitándola, la madre Iglesia se goza de que en su seno se hallen muchos varones y mujeres que siguen más de cerca el anonadamiento del Salvador y dan un testimonio más evidente de él al abrazar la pobreza en la libertad de los hijos de Dios y al renunciar a su propia voluntad. A saber: aquellos que, en materia de perfección, se someten a un hombre por Dios más allá de lo mandado, a fin de hacerse más plenamente conformes a Cristo obediente.

Quedan, pues, invitados y aun obligados todos los fieles cristianos a buscar insistentemente la santidad y perfección dentro del propio estado. Estén todos atentos a encauzar rectamente sus afectos, no sea que el uso de las cosas del mundo y un apego a las riquezas contrario al espíritu de pobreza evangélica les impida la prosecución de la caridad perfecta. Acordándose de la advertencia del Apóstol: Los que usan de este mundo no se detengan en eso, porque los atractivos de este mundo pasan (cf. 1 Cor 7,31).

Hasta aquí el maravilloso capítulo V de la Constitución *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II relativo a la vocación universal a la santidad.

Como se ve, el Concilio insiste en las tres principales razones que fundamentan esta vocación universal a la santidad, a saber:

a) Las exigencias del bautismo, en el que se nos infunde la gracia divina como germen o semilla que ha de crecer y desarrollarse hasta su plena perfección.

b) El primer mandamiento de la ley de Dios, que nos obliga a «amar a Dios con toda el alma y todas nuestras fuerzas», cuyo cumplimiento perfecto constituye precisamente la santidad o perfección cristiana.

c) El mandato expreso de Jesucristo de imitar la perfección o santidad de su Padre celestial (Mt 5,48) propuesta a todos en el sermón de la Montaña.

A estas tres principales razones añade el Concilio otras muchas consideraciones que dejan plena y exhaustivamente demostrada la vocación universal a la santidad de todos los cristianos.

3. Todos podemos y debemos ser santos

Esta afirmación es una mera conclusión y redundancia de todo cuanto ya hemos visto y recordado a través, sobre todo, de la magnífica y definitiva exposición del Concilio Vaticano II. Porque si estamos *obligados* a aspirar a la santidad y a tender a ella con todas nuestras fuerzas, es porque esa santidad está perfectamente a nuestro alcance. De lo contrario estaríamos obligados a aspirar a un imposible, lo cual es impensable en una vocación y llamamiento urgidos por el mismo Dios. Jamás el mismo Dios nos mandará aspirar a un imposible, sería absurdo y contradictorio.

Pero hay que explicar con toda precisión y exactitud *en qué sentido* estamos obligados con relación a la santidad.

Se trata de una obligación de *tendencia*, de *aspiración*, de *deseo leal y sincero*, pero no de conseguir la santidad en un momento determinado de nuestra vida. El cristiano que conociendo suficientemente su obligación de santificarse se encogiera de hombros y no hiciera nada para ello, faltaría, sin duda alguna, a un sagrado deber que le obliga por un triple capítulo:

a) *Por exigencia de su gracia bautismal*, que recibida en el bautismo como semilla y germen inicial, está pidiendo a voces su incremento y desarrollo hasta llegar a la edad adulta «según la medida de la donación de Cristo» (Ef 4,7).

b) *Por exigencia del primer mandamiento del Decálogo*, que nos obliga a «amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente y con todas las fuerzas» (Mc 12,28-30), en cuyo fiel cumplimiento consiste precisamente la santidad.

c) *En virtud de la vocación universal a la santidad*, puesta tan claramente de manifiesto por el Concilio Vaticano II.

El cristiano que, en medio de su debilidad y flaqueza, hace lo que puede para acercarse a este ideal, y se esfuerza por cumplir esta obligación tratando de santificarse aunque sea poco a poco, está en buen camino y no se le puede exigir más. Recuérdese que la obligación de santificarse es una obligación de *tendencia*, de *aspiración*, de *deseo leal y sincero*, sin que estemos obligados a ser santos *hic et nunc* o en un momento determinado de nuestra vida terrena. En realidad, el primero y más importante mandamiento del Decálogo sólo lo cumpliremos en toda su perfección cuando nos veamos envueltos en los resplandores de la visión beatífica allá arriba en el cielo.

Capítulo II

EL PORQUÉ DE TANTOS FRACASOS

Como acabamos de decir, la razón fundamental que explica tantos fracasos en el camino hacia la santidad de los que lo han intentado alguna vez, consiste en no haber empleado suficientemente los medios necesarios y adecuados para conseguirla. Sin utilizar convenientemente todos los medios necesarios es del todo imposible llegar al fin: es cosa evidente, que no necesita demostración.

Ahora bien: entre los medios indispensables para lograr nuestro objetivo los hay de primera categoría —son los que veremos ampliamente en la segunda parte de este libro— y otros que, aunque también son necesarios, lo son como presupuestos preparatorios de orden natural o sobrenatural. Estos dos últimos son los que vamos a examinar en este capítulo.

Entre estos medios que ayudan y preparan la ascensión a la santidad, hay uno de orden psicológico puramente natural, y otros dos que pertenecen ya al orden sobrenatural bajo el influjo de la divina gracia. Son éstos:

De orden psicológico puramente natural:
La falta de energía de carácter.
De orden sobrenatural:
La falta de verdadero deseo de santidad.
La falta o deficiente dirección espiritual.

Vamos a examinarlos uno por uno.

1. La falta de energía de carácter

A nadie debe extrañar que para lograr un fin sobrenatural haya que emplear algunos presupuestos de orden puramente psicológico natu-

ral. No porque lo natural pueda por sí mismo producir algún efecto sobrenatural —herejía pelagiana condenada expresamente por la Iglesia (Denz 101ss)—, sino porque lo sobrenatural puede encontrar en su desarrollo algún obstáculo natural que es necesario remover para seguir adelante. O sea que lo natural actúa únicamente removiendo los obstáculos que impiden o dificultan el camino («ut removens prohibens» como dicen los teólogos), no porque pueda producir por sí mismo ningún efecto sobrenatural. No olvidemos, además, que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la eleva y perfecciona poniéndola a su servicio.

El principal obstáculo de orden natural que es necesario remover para seguir adelante es, sin duda alguna, *la falta de energía de carácter.* Vamos a examinarlo cuidadosamente.

Son legión las almas incapaces de tomar una resolución enérgica para resolver algún problema difícil que se les ponga por delante. No se excitan nunca o lo hacen muy débilmente. Su calma y lentitud les hacen perder multitud de buenas ocasiones que, bien aprovechadas, podrían llevarlas al éxito. En algunas extremadas circunstancias logran sacrificarse hasta donde sea preciso; pero, por lo general, les falta entusiasmo y espontaneidad, porque su naturaleza es muy indolente y muy débil. Santa Teresa dice de ellos con mucho acierto: «Las penitencias que hacen estas almas son tan concertadas como su vida... No hayáis miedo que se maten, porque su razón está muy en sí» [1].

Donde falta una voluntad enérgica no hay hombre perfecto. Para serlo no basta un indolente *quisiera,* es preciso llegar a un enérgico *quiero.* «La voluntad no es omnipotente, pero se pueden vencer centenares de catarros y otros muchos males si se empeña uno en ello» [2]. Con una voluntad enérgica puede llegarse a la plena posesión de sí mismo, al dominio y emancipación de las pasiones, a la plena liberación de las malsanas influencias exteriores. Poco importa que todos cuantos le rodean se aparten del recto camino; él sigue imperturbable su marcha hacia el ideal aunque se quede completamente solo. No hay fuerza humana que pueda doblegar su voluntad y apartarle del cumplimiento del deber: ni castigos, ni amenazas, ni seducciones, ni halagos. Morirá mártir si es preciso, pero no apostatará. Si le ponen delante una montaña de dificultades, repetirá la frase de Napoleón: «¡Fuera los Alpes!», y seguirá adelante a pesar de todo. En fin, son de los que

[1] SANTA TERESA, *Moradas terceras* 2,7.
[2] P. WEISS, *El arte de vivir* c.4 n.6.12.

Santa Teresa describe magistralmente con toda precisión y claridad: «Digo que importa mucho y el todo, *una grande y muy determinada determinación* de no parar hasta llegar a ella, venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, trabájese lo que se trabaje, murmure quien murmurare; siquiera llegue allá, siquiera se muera en el camino o no tenga corazón para los trabajos que hay en él, siquiera se hunda el mundo» [3]. Los que acierten a tomar esta muy determinada determinación, fecundada por la gracia de Dios, llevan ya en sí, en germen y esperanza cierta, el heroísmo y la santidad.

2. La falta de verdadero deseo de santidad

En realidad, este segundo obstáculo casi coincide con el anterior o tiene con él muchos elementos comunes. Pero, de todas formas, ofrece algunos matices muy importantes que es conveniente examinar.

Por de pronto pertenece ya de lleno al orden sobrenatural. Nadie puede tener un auténtico y sincero deseo de santidad o perfección cristiana sino bajo el influjo inmediato de la divina gracia.

Preguntado Santo Tomás de Aquino por una hermana suya qué tenía que hacer para llegar a la santidad, se limitó a contestarle: *quererlo.* Es de suponer que el Doctor Angélico explicaría después a su hermana el verdadero sentido y alcance de esa lacónica contestación.

Habría que repetir aquí, con sólo elevarlo al orden sobrenatural, todo lo que ya hemos dicho acerca de la *energía de carácter.* Sólo las almas esforzadas y enérgicas, con ayuda de la divina gracia, logran escalar la cumbre de la montaña del amor.

A) *Cualidades del deseo de la santidad*

Para obtener de él toda su eficacia santificadora, el deseo de la perfección ha de tener las siguientes cualidades [4]:

1.ª *Ha de ser sobrenatural,* es decir, procedente de la gracia divina y orientado a la mayor gloria de Dios, fin último y absoluto de nuestra

[3] SANTA TERESA, *Camino de perfección* 21,2.
[4] Cf. nuestra *Teología de la perfección cristiana,* n.623.

misma existencia. Ello quiere decir que el verdadero deseo de la perfección es ya un gran don de Dios, que hemos de pedirle humilde y perseverantemente hasta obtenerlo de su divina bondad.

2.ª *Profundamente humilde*, es decir, sin apoyarlo jamás sobre nuestras propias fuerzas, que son pura flaqueza y miseria delante de Dios. Ni hemos de aspirar a la santidad viendo en ella un modo de engrandecernos, sino únicamente el medio más excelente para amar y glorificar a Dios con todas nuestras fuerzas.

3.ª *Sumamente confiado*. Es el complemento de lo anterior. Nada podemos por nosotros mismos, pero todo lo podemos en aquel que nos conforta (Flp 4,13). El Señor permite que se nos pongan delante verdaderas montañas de dificultades precisamente para probar nuestra confianza en Él. ¡Cuántas almas abandonan la senda de la perfección al surgir estas dificultades, por este desaliento y falta de confianza, pensando que no es para ellas una cosa tan ardua y difícil! Sólo los que siguen adelante a pesar de todo, pensando que de las mismas piedras puede Dios sacar hijos de Abrahán (Mt 3,9), lograrán coronarse con el laurel de la victoria.

A este propósito escribe con gran acierto Santa Teresa:

«Tener gran confianza, porque conviene mucho no apocar los deseos, sino creer de Dios que si nos esforzamos, poco a poco, aunque no sea luego, podremos llegar a lo que muchos santos por su favor; que si ellos nunca se determinaran a desearlo y poco a poco a ponerlo por obra, no subieran a tan alto estado. Quiere Su Majestad y es amigo de ánimas animosas, como vayan con humildad y ninguna confianza en sí; y no he visto a ninguna de éstas que quede baja en este camino; ni ninguna alma cobarde, con amparo de humildad, que en muchos años ande lo que estotros en muy pocos. Espántame lo mucho que hace en este camino animarse a grandes cosas» [5].

4.ª *Predominante*, es decir, más intenso que cualquier otro. Nada tiene razón de bien sino la gloria de Dios, y, como medio para ella, nuestra propia perfección. Todos los demás bienes hay que subordinarlos a este supremo. Es la perla fina del Evangelio, para cuya adquisición el sabio mercader vende todo cuanto tiene (Mt 13,46). Ciencia, salud, apostolado, honores..., todo vale infinitamente menos que la

[5] SANTA TERESA, *Vida* 13,2.

santidad. «Buscad primero el reino de Dios y su justicia y todo lo demás se os dará por añadidura» (Mt 6,33). El deseo de la perfección no puede ser *uno de tantos*, puesto al margen de otros muchos que le disputen la primacía. Tiene que ser el deseo *fundamental y dominante* de toda nuestra vida. El que quiera ser santo de veras es preciso que se dedique a ello *profesionalmente*, echando por la borda todo lo demás y considerando las cosas de este mundo como enteramente caducadas para él según aquello de San Pablo: «Porque estáis ya muertos y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios» (Col 3,3). Por no acabar de decidirse del todo a esto y andar haciendo traspiés entre las cosas de Dios y las del mundo, fracasan tantas almas en el camino de su santificación.

5.ª *Constante y progresivo*. Hay muchas almas que bajo la influencia de algún acontecimiento de su vida (al salir de unos ejercicios espirituales, al recibir las órdenes sagradas o entrar en religión, etc.) tienen una gran arrancada. Pero muy pronto se cansan al experimentar las primeras dificultades y abandonan el camino de la perfección o dejan enfriar, al menos, el deseo ardiente que tenían. A veces se permiten vacaciones y paradillas en la vida espiritual con el pretexto de «respirar un poco» y recuperar las fuerzas del alma. Es una gran equivocación. El alma no sólo no recupera fuerza alguna con esas vacaciones, sino que, por el contrario, se enflaquece y debilita extraordinariamente. Más tarde, cuando quiera reemprender la marcha, se encontrará desentrenada y somnolienta, y habrá que hacer un gran esfuerzo para colocarla otra vez en el grado de tensión espiritual que antes había logrado. Todo esto se habría evitado si el deseo de la perfección se impusiera siempre de una manera *constante y progresiva* —sin violencia ni extremismos, pero sin desfallecimientos ni flaquezas—, impidiéndole al alma esas vacaciones espirituales que tan caras le van a resultar después.

6.ª *Práctico y eficaz*. No se trata de un *quisiera* sino de un *quiero*, que ha de traducirse eficazmente en la práctica, poniendo *hic et nunc* todos los medios a nuestro alcance para conseguir la perfección a toda costa. Es muy fácil hacerse la ilusión de que se tiene el deseo de la perfección por ciertas veleidades y caprichos que se le ocurren al alma en la oración. Pero el movimiento se demuestra *andando*. Desear la perfección en teoría, pero «esperar a terminar este trabajo», o a «que pase tal o cual fecha» o «al acabar de sanar del todo» o «al salir de tal oficio o

cargo absorbente», etc., etc., es vivir en perpetua ilusión. De plazo en plazo y de prórroga en prórroga, la vida va pasando insensiblemente, y nos exponemos a comparecer delante de Dios con las manos poco menos que vacías.

B) *Incrementar el deseo de la santidad*

Insistiendo en este asunto tan trascendental, vamos a proponer ahora los medios más importantes para avivar en nosotros el deseo eficaz de la perfección y de la más elevada santidad. Son éstos:

1. *Pedirlo incesantemente a Dios.* En cuanto sobrenatural, sólo de arriba puede venirnos, ya que es absolutamente imposible que brote de nuestras propias fuerzas naturales. Lo meramente natural no puede producir jamás ningún efecto sobrenatural, en contra de lo que afirma la herejía pelagiana expresamente condenada por la Iglesia (Denz 101ss).

Dios se ha comprometido a concedernos todo cuanto le pidamos con la oración revestida de las debidas condiciones. La promesa divina consta expresamente en el Evangelio: «Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá. Porque todo el que pide, recibe; el que busca, halla; y al que llama, se le abrirá» (Mt 7,7-8). Estas terminantes palabras las pronunció el mismo Cristo en el sermón de la Montaña, dirigiéndose a *todos* sus discípulos, no a una sola clase selecta y privilegiada: «*Todo* el que pide, *todo* el que busca, *todo* el que llama...», sin ninguna limitación ni cortapisa.

Pues, si esto es así, ¿cómo se explica que no hayamos obtenido de Dios el gran don de desear eficazmente la perfección y la santidad cristianas? La explicación no puede ser más sencilla: porque no se la hemos pedido, o se la hemos pedido insuficientemente o sin reunir las debidas condiciones para que la oración resulte infaliblemente eficaz.

En efecto: para que la oración resulte *infaliblemente eficaz* según la promesa evangélica ha de reunir las siguientes indispensables condiciones [6]:

a) Ha de ser humilde. El que pide una limosna no puede exigirla en modo alguno, a diferencia del trabajador que ha merecido el salario correspondiente.

[6] Cf. SANTO TOMÁS, II-II,83,15 ad 2.

b) Confiada, o sea esperándola con toda seguridad y firmeza de la misericordia infinita de Dios.

c) Perseverante, repitiéndola mil y mil veces, sin cansarse ni desfallecer jamás, aunque parezca que Dios no quiere escucharnos. La razón de la tardanza en escucharnos a pesar de nuestra insistencia, es porque Dios quiere probar nuestra fe y confianza en su bondad y misericordia, y hacernos ver, al mismo tiempo, que por nosotros mismos jamás podríamos alcanzar lo que esperamos obtener confiadamente de su infinita misericordia.

Cuando se reúnen estas tres principales condiciones, la oración de petición resulta *infaliblemente eficaz,* en virtud de la promesa evangélica expresada por el mismo Jesucristo en el sermón de la Montaña.

2. *Renovarlo con frecuencia,* como hemos dicho. Diariamente en los momentos más solemnes e importantes (santa Misa, sagrada comunión, oraciones privadas). No hace falta pronunciar fórmula alguna; basta un impulso amoroso del corazón, una breve y sencilla jaculatoria, etc., etc.

3. *Meditar con frecuencia en los motivos* que tenemos para ello. He aquí los principales:

a) La obligación estricta de aspirar a la perfección que tenemos en virtud de la vocación universal a la santidad, según vimos ampliamente al exponer la magnífica doctrina del Concilio Vaticano II.

b) Es el mayor de los bienes que podemos alcanzar en esta vida. En su comparación son como «estiércol y basura» todos los bienes de este mundo (Flp 3,8).

c) La perfecta imitación de Jesucristo, que nos amó hasta derramar toda su sangre por nosotros, exige la máxima correspondencia y el máximo esfuerzo por nuestra parte: amor con amor se paga. La vista de Jesucristo crucificado debería ser el acicate más noble y eficaz para empujarnos a la más alta santidad.

3. La falta o deficiente dirección espiritual

Otra de las razones que explican con mayor claridad el rotundo fracaso de tantos aspirantes a la perfección o santidad cristianas es la relativa a la *dirección espiritual,* sea porque han carecido totalmente de ella

o porque la han recibido equivocada o deficiente. Vamos a exponerlo con la mayor precisión posible.

A) *En qué consiste la dirección espiritual* [7]

La dirección espiritual consiste o tiene por objeto señalar a las almas el verdadero camino que han de recorrer progresivamente desde los comienzos de su vida espiritual hasta las cumbres más elevadas de la unión íntima con Dios. El camino ha de recorrerlo el alma —indudablemente—, pero incumbe al director trazarle la ruta que deberá seguir en cada momento de su vida espiritual. No se trata de *empujarla*, sino de *conducirla suavemente hacia adelante*, respetando siempre la libertad y particular idiosincrasia del alma dirigida.

El caminar debe ser firme y sin rodeos ni desviaciones. Pero también sin saltos ni precipitaciones imprudentes. El director debe conducir al alma gradual y progresivamente, no exigiéndole en cada momento más de lo que el alma puede dar de sí con arreglo a las gracias que Dios vaya derramando sobre ella (cf. Mt 23,4; Jn 16,12-13).

La dirección debe comenzar inmediatamente que el alma, bajo el impulso de la divina gracia, se decide a emprender el camino de la perfección cristiana. En todas las etapas de ese camino hay infinidad de escollos y dificultades, que, según la providencia ordinaria de Dios, no se podrán superar sin la vigilancia y ayuda de un experto director espiritual.

El ideal de santidad a que debe aspirar el alma no ha de conocer límites ni fronteras, y el director debe orientar todas las energías del alma hacia su plena e íntima unión con Dios, o sea, hasta la cumbre de la santidad. Un director «medio letrado y asustadizo» —que diría Santa Teresa [8]— que se contente con mantener a las almas en una vulgar mediocridad y no las estimule sin descanso hacia una perfección cada vez mayor, hará gran daño a las almas e incurrirá en una grave responsabilidad ante Dios [9]. Si sólo las enseña a andar arrastrándose a ras de tierra como los sapos, jamás podrán remontar el vuelo hacia las más altas cumbres como las águilas reales.

[7] Hemos estudiado largamente todo lo relativo a la dirección espiritual en nuestra *Teología de la perfección cristiana*, n.671-705, a donde remitimos al lector que quiera mayor información sobre este importantísimo asunto. Aquí ofrecemos tan sólo un resumen de lo más importante.
[8] Cf. SANTA TERESA, *Vida* 5,3; 13,14-16, etc.
[9] Cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama* canc.3 n.56.

B) *Importancia y necesidad*

Según el testimonio de la Tradición, la dirección espiritual es *moralmente necesaria* para alcanzar la perfección cristiana. San Vicente Ferrer no vaciló en escribir en su famoso *Tratado de la vida espiritual* las siguientes terminantes palabras: «Nunca Jesucristo otorgará su gracia, sin la cual nada podemos hacer, a quien teniendo a su disposición un varón capaz de instruirle y dirigirle, desprecia esta ayuda persuadido de que se bastará a sí mismo y de que encontrará por sí solo todo lo que es útil para su salvación» [10].

La necesidad moral de la dirección espiritual puede probarse por el testimonio de la Sagrada Escritura, por la práctica universal de la Iglesia y por la misma psicología humana.

a) *Por la Sagrada Escritura.* No hay en ella ningún texto claro y terminante que aluda directamente a esta cuestión, pero lo insinúa suficientemente en multitud de textos. Véanse por ejemplo los siguientes:

«Sigue el consejo de los prudentes y no desprecies ningún buen consejo» (Tob 4,18).

«Si uno cae, el otro le levanta; pero ¡ay del solo, que, si cae, no tiene quien lo levante!» (Ecl 4,10).

«No hagas nada sin consejo, y después de hecho no tendrás que arrepentirte» (Ecl 32,23).

«El que a vosotros oye, a mí me oye» (Lc 10,16).

«Somos embajadores de Cristo, como si Dios os exhortase por medio de nosotros» (2 Cor 5,20).

Pueden citarse, además, los ejemplos de Cornelio, enviado a San Pedro (Hch 10,5), y el de San Pablo a Ananías (Hch 9,6), etc.

b) *Por la práctica universal de la Iglesia.* Desde los tiempos apostólicos, en efecto, aparece en la Iglesia la práctica de la dirección espiritual. Es cierto que se citan ejemplos de santidad alcanzada sin dirección espiritual —lo cual prueba que la dirección no es absolutamente necesaria—; pero la ley general es que, al lado de las almas más perfectas se encuentra un sabio director, que las inicia y gobierna hasta llevarlas a la santidad. Y a veces se establece una corriente de mutua influencia sobrenatural entre ambos. Recuérdense los ejemplos de San Jerónimo y Santa Paula, del Beato Raimundo de Capua y Santa Catalina de Siena, de San Juan de la Cruz y Santa Teresa, de San Francisco de Sales

[10] SAN VICENTE FERRER, *Tratado de la vida espiritual*, p.2.ª c.1 (Valencia 1950) 43-44.

y Santa Juana de Chantal, de San Vicente de Paúl y Santa Luisa de Marillac, etc.

c) *Por la misma psicología humana.* Por lo general, nadie es buen juez de sí mismo, aun presupuesta la máxima sinceridad y buena fe. Cuando se nos exponen con claridad, comprendemos mucho mejor los estados del alma ajena que los de la nuestra propia. La misma situación clara y fácil cuando se trata de los demás, viene a resultarnos oscura y complicada cuando se trata de nosotros mismos. Y es que no podemos prescindir de una serie de factores sensibles, de imaginación, de egoísmo, de interés, de gustos y aficiones, o de escrúpulos y preocupaciones excesivas, que vienen a enturbiar la claridad de la visión y a entorpecer el dictamen de la razón práctica.

Sin embargo, como ya hemos dicho, la necesidad de un director espiritual no es absoluta o indispensable para todos. A veces las condiciones en que ha de vivir un alma impiden tener la conveniente dirección espiritual (v. gr. aldeanos que ni siquiera disponen de un párroco, o monjas de clausura sometidas a un solo confesor no del todo competente para una dirección seria, etc.). Dios suplirá en estos casos con sus inspiraciones internas la falta involuntaria de un idóneo guía exterior. Pero la dirección se hace indispensable —según la providencia ordinaria de Dios— para todo el que pueda fácilmente tenerla. Nada más opuesto al espíritu del cristianismo y a la naturaleza misma de la Iglesia —en la que la enseñanza y el gobierno se realizan por vía de autoridad— que el tratar de buscar en sí mismo la regla de vida. Tal fue el error de los protestantes, que abrió la puerta a los excesos del libre examen y del más desenfrenado iluminismo.

I. EL DIRECTOR ESPIRITUAL

Veamos ahora quién es y qué cualidades ha de reunir el director espiritual para el digno y eficaz desempeño de su alta misión.

1. ¿Quién es?

En general, director espiritual es el sacerdote encargado de conducir a un alma hacia la santidad o perfección cristiana.

Vamos a examinar dos cuestiones previas muy interesantes.

1.ª *¿Es necesario que el director espiritual sea sacerdote?*

Aunque no se puede establecer una ley absoluta y universal, ordinariamente hay que decir que sí. Es conveniente que lo sea por las siguientes razones:

a) Por la economía general del orden sobrenatural, que ha reservado al sacerdote el papel de maestro.

b) Por la íntima conexión —a veces fusión— con el oficio de confesor.

c) Por la gracia de estado sacerdotal, de la que carecen los no sacerdotes.

Sin embargo, por vía de excepción, no habría inconveniente en admitir, en algún caso, la dirección voluntariamente escogida de una persona prudente y experimentada ajena al sacerdocio. Hay algunos hechos históricos, no sólo entre los padres del desierto y en los primeros abades benedictinos, que no eran sacerdotes, sino en épocas más recientes, v. gr. San Francisco de Asís y el mismo San Ignacio de Loyola antes de ordenarse sacerdote. E incluso no faltan casos de dirección espiritual realizada por mujeres, como Santa Catalina de Siena y Santa Teresa de Jesús.

2.ª *¿Es necesario o conveniente que el director espiritual sea a la vez confesor del dirigido?*

No es estrictamente necesario:

a) Porque de suyo son dos funciones enteramente distintas y, por lo mismo, separables.

b) Porque a veces es materialmente imposible (v. gr. en las ausencias del director, durante las cuales necesite el dirigido confesarse).

c) Porque el confesor ordinario (v. gr. de monjas de clausura) puede ser un excelente administrador del sacramento de la penitencia, pero acaso no reúna las condiciones necesarias para dirigir a una determinada alma muy elevada.

Pero es conveniente:

a) Por la íntima relación entre ambos ministerios. Aunque no se requiere, naturalmente, que en cada confesión haya también dirección espiritual. Esta última puede realizarse, v. gr., una vez al mes o cuando lo reclamen las necesidades espirituales del dirigido.

b) Para no multiplicar los entes sin necesidad, con peligro de comprometer la unidad de la vida espiritual en el alma dirigida si se pro-

dujera disparidad de criterios sobre un mismo asunto entre el director y el confesor. Si uno de los dos tuviera la osadía de decir al alma dirigida que «no siga o no se fíe» de lo que le diga el otro, la confusión sería tal que haría del todo imposible una serena y equilibrada dirección espiritual.

2. Cualidades del director espiritual

Al hablar de las cualidades que ha de reunir el director espiritual, se impone una división primaria que dice relación a la manera de afectar a la dirección misma. Unas se refieren *específicamente* a ella, de tal manera que constituyen como *la técnica* de la dirección misma. Otras se refieren más bien a la *personalidad moral* del director. Vamos a examinar por separado unas y otras.

a) *Cualidades técnicas*

Acaso nadie como Santa Teresa de Jesús haya señalado con tanta precisión las cualidades técnicas que ha de tener un buen director espiritual. Tiene que ser *sabio*, *discreto* y *experimentado*. Escuchemos a la insigne Doctora de la Iglesia:

«Así que importa mucho ser el maestro *avisado*, digo de buen entendimiento, y que tenga *experiencia*; si con esto tiene *letras*, es grande negocio. Mas si no se puede hallar estas tres cosas juntas, las dos primeras importan más; porque letrados pueden procurar para comunicarse con ellos cuando tuvieren necesidad. Digo que a los principios, *si no tienen oración aprovecha poco letras*. No digo que no traten con letrados, porque espíritu que no vaya comenzando en verdad, yo más le quería sin oración; y *es gran cosa letras*, porque éstas nos enseñan a los que poco sabemos y nos dan luz, y llegados a verdades de la Sagrada Escritura, hacemos lo que debemos. De devociones a bobas nos libre Dios» [11].

Con el parecer de Santa Teresa coincide plenamente el de San Juan de la Cruz, en todo tan conforme con la insigne reformadora del Carmelo:

«Y adviértase que para este camino, a lo menos para lo más subido de él y aun para lo mediano, apenas se hallará un guía cabal según

[11] SANTA TERESA, *Vida* 13,16; cf. 5,3; 13,14 y 17; 25,14; *Camino* c.5, etc.

todas las partes que ha menester, porque, demás de ser *sabio y discreto*, es menester que sea *experimentado*. Porque para guiar el espíritu, aunque el fundamento es el saber y la discreción, si no hay experiencia de lo que es puro y verdadero espíritu, no atinará a encaminar en él, cuando Dios se lo da, ni aun lo entenderá» [12].

Ciencia, discreción y *experiencia*; tales son las principales *cualidades técnicas* que ha de poseer el director espiritual para desempeñar digna y competentemente su importante misión, si no quiere hacer mucho daño a las almas e incurrir en una grave responsabilidad ante Dios. Examinemos brevemente cada una de ellas:

1. *Ciencia.* Los principales conocimientos que ha de poseer se refieren a la Teología dogmática y moral, ascética y mística, principios fundamentales de la vida espiritual, la oración y sus grados, ilusiones que hay que evitar, casos patológicos (enfermedades mentales y nerviosas más frecuentes), fenómenos extraordinarios, gracias gratis dadas, etc.

No siempre se requieren conocimientos tan amplios y profundos para la dirección ordinaria de las almas, sobre todo tratándose de principiantes o de algunas almas simplemente piadosas. Pero, en todo caso, el simple sacerdote confesor ha de poseer la ciencia suficiente para poder hacerse cargo de almas selectas, que abundarían mucho más si hubiese buenos directores que las impulsaran a una más alta vida de perfección y santidad. Y en último término, conocida la propia incompetencia para dirigir una determinada alma, tiene obligación de recomendarle que se ponga bajo otra dirección. De no hacerlo así incurriría en una grave responsabilidad ante Dios, al «entrometer su tosca mano en cosa que no entiende, no dejándola a quien la entienda» [13].

2. *Discreción.* La palabra *discreción* viene del verbo latino *discernere*, que significa discernir, separar, dividir. Con esa expresión, en efecto, queremos significar un conjunto de cualidades que miran, ante todo, a la claridad y la penetración de juicio para distinguir en cada caso lo verdadero de lo falso, lo recto de lo torcido, lo conveniente de lo perjudicial. Es una de las dotes más importantes que debe poseer el director espiritual. Supone principalmente tres cosas: *prudencia sobrenatu-*

[12] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama* canc. 3 n.30.
[13] Ibid., canc.3 n.56.

ral en las decisiones, *claridad* en los consejos y *firmeza y energía* en exigir su cumplimiento.

3. *Experiencia.* Es una de las más preciosas cualidades de que debe estar adornado el director espiritual. Esta experiencia ha de ser de dos clases: propia y ajena.

a) *Experiencia propia.* Si no hay alguna experiencia propia de lo que es puro y verdadero espíritu —sobre todo cuando empiezan a manifestarse en el dirigido los efectos maravillosos de la actuación predominante de los dones del Espíritu Santo— el director no atinará a encaminar el alma por donde Dios quiere llevarla «ni aun lo entenderá», como dice San Juan de la Cruz [14]. En todo caso, conocida la propia inexperiencia, debería manifestar humildemente al alma dirigida la conveniencia de ponerse en manos más expertas; y, si esto no fuera posible, humíllese profundamente ante Dios el director, pídale insistentemente sus luces y gracias, estudie, reflexione, intensifique hasta el máximo su propia vida de oración y confíe en la divina Providencia, que no dejará de ayudarle en aquella formidable empresa de santificar a un alma para mayor gloria de Dios.

b) *Experiencia ajena.* Pero la propia experiencia no basta para hacer un verdadero director espiritual. Porque siendo tantos y tan diferentes los senderos por donde el Espíritu Santo conduce a las almas hasta la cumbre de la santidad, es menester contrastar la propia experiencia con la de otras muchas, con el fin de aprender a respetar en cada una de ellas las vías especiales por las que Dios quiere conducirlas. Gran error e imprudencia sería medir a todas las almas por el mismo rasero y empeñarse en llevarlas por un solo camino de acuerdo con los propios gustos y aficiones, por muy buenos y excelentes que sean.

b) *Cualidades morales*

Hasta aquí hemos examinado brevemente las principales cualidades *técnicas* que ha de poseer el director para una acertada y eficaz dirección espiritual. Veamos ahora cuáles deben ser las *cualidades morales* que debe poseer personalmente el director para aquella acertada dirección. Las principales son las siguientes:

[14] Ibid., canc.3 n.30.

1. *Intensa piedad.* San Juan de la Cruz insiste mucho en esto. He aquí sus propias palabras hablando con el dirigido:

«Cuanto a lo primero, grandemente le conviene al alma que quiere ir adelante en el recogimiento y perfección mirar en cuyas manos se pone, porque cual fuere el maestro, tal será el discípulo, y cual el padre, tal el hijo» (*Llama* canc.3 n.30).

«De donde, por más alta que sea la doctrina que predica y por más esmerada la retórica y subido el estilo con que va vestida, no hace ordinariamente más provecho que tuviera de espíritu» (*Subida* III,45,2).

La razón clara es porque nadie puede dar lo que no tiene ni más de lo que tiene. Y aunque es verdad que el Espíritu Santo es el verdadero santificador del alma y no el pobre director espiritual, no es menos cierto que Dios se acomoda ordinariamente a las disposiciones próximas de los instrumentos que utiliza y no suele prescindir de ellos sino por vía de excepción y de milagro.

La piedad del director espiritual ha de ser profunda y muy equilibrada. Ha de inspirarse en los grandes principios que informan esencialmente toda la vida cristiana. Debe ser eminentemente *cristocéntrica,* hasta poder decir con San Pablo: «Para mí la vida es Cristo y la muerte mi ganancia» (Flp 1,21).

Ha de girar siempre en torno a la gloria de Dios, por la que ha de sentir una verdadera obsesión, olvidándose de sí mismo y de todas las cosas creadas. Ha de tener para con la Virgen María la más efusiva ternura filial y ha de cultivar el espíritu de oración. Su ideal ha de consistir en realizar la suprema ilusión de San Pablo: «morir al mundo y empezar a vivir, ya desde ahora, una vida escondida con Cristo en Dios» (cf. Col 3,3).

2. *Celo ardiente por la santificación de las almas.* Esta cualidad es una consecuencia inevitable de la anterior. Porque si la piedad del director es profunda y ardiente, su celo por la santificación de las almas alcanzará la misma intensidad, ya que el celo, según Santo Tomás, es una consecuencia del amor intenso [15]. Este celo es el que inspiraba a San Pablo a hacerse todo para todos a fin de ganarlos a todos (1 Cor 9,22) y el que le hacía exclamar con caridad sublime: «¿Quién enferma que no enferme yo con él?» (2 Cor 11,29).

[15] SANTO TOMÁS, *Suma Teológica* II-II,20,4.

3. *Gran bondad y suavidad de carácter.* El celo ardiente corre el peligro de convertirse en una intransigencia e incomprensión arisca, que daría lamentables resultados en la formación de las almas si no va contrapesado con una gran bondad y suavidad de carácter. El director ha de estar animado de los mismos sentimientos de Jesucristo (cf. Flp 2,5), el Buen Pastor, que iba en busca de la oveja extraviada (Lc 15,4), que no quebraba jamás la caña cascada ni apagaba la mecha humeante (Mt 12,20) y que acogía a todos con inmensa bondad y compasión. No olvide que, como decía San Francisco de Sales, se consigue más con una onza de miel que con un barril de hiel.

El director, en efecto, ha de estar adornado de sentimientos verdaderamente paternales, obsesionado únicamente por la alta misión de formar a Cristo en las almas que Dios le confía, hasta poder decir con San Pablo: «Hijos míos, por quienes sufro de nuevo dolores de parto hasta ver a Cristo formado en vosotros» (Gál 4,19). Ha de ser para ellas el báculo que sostiene, no el palo que hiera y lastime. Las almas quieren ser tratadas con bondad. Ha de procurar el director atraerse su confianza y obediencia con una inmensa bondad y suavidad en el trato; sin perjuicio, no obstante, de mantener con energía inquebrantable los principios mismos de una verdadera y eficaz dirección.

4. *Profunda humildad.* El director ha de ser profundamente humilde y esto por tres razones principales:

a) En primer lugar ante Dios, que «resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes» (1 Pe 2,5).

b) En segundo lugar, por relación a sí mismo. Ha de ser muy humilde para desconfiar de sí mismo y de sus propias luces, sin que tenga el menor inconveniente en consultar a otros más doctos cuando surja algún caso difícil. De lo contrario se expone a cometer graves errores, incurriendo en gran responsabilidad ante Dios por haber desorientado a un alma y haber frustrado, acaso, una verdadera santidad.

c) En tercer lugar, por orden a las almas. La humildad atrae y cautiva a todo el mundo. Una reprensión hecha con humildad se recibe con gusto y agradecimiento; mas si se hace con soberbia y altanería, enojará a quien la recibe y causará mayores daños que los que trataba de evitar.

5. *Profundo desinterés y desprendimiento.* El director ha de amar a las almas no por las satisfacciones o consuelos que puedan proporcionarle, sino únicamente para llevarlas a Dios dueño de las mismas.

Ni siquiera ha de importarle nada el agradecimiento o ingratitud de las almas. Ha de verlas con toda serenidad alejarse de su dirección espiritual y ponerse en manos de otro sin ningún motivo para ello. Jamás ha de considerar a los demás directores como rivales y competidores en una misión en la que nadie puede tener la presunción de tener el monopolio o la exclusiva. Respete siempre la libertad de las almas; ámelas únicamente en las entrañas de Jesucristo, como decía San Pablo (Flp 1,18); no acepte jamás de ellas regalitos y obsequios como recompensa humana de una labor enteramente divina; y, aunque puede aceptar y aun pedirles la ayuda de sus oraciones, no les imponga jamás el menor sacrificio o mortificación en provecho propio: sería una especie de escandalosa simonía gravemente pecaminosa ante Dios.

Resumen. Éstas son las principales *cualidades morales* de que ha de estar adornado el director espiritual. Precisamente por ser tantas y tan perfectas escasean tanto los buenos directores de almas. San Juan de la Cruz afirma que «para este camino, a lo menos para lo más subido de él y aun para lo mediano, apenas se hallará un guía cabal según todas las partes que ha menester» [16]. San Juan de Ávila, citando un texto del Eclesiástico (6,6), dice que hay que escogerlo «uno entre mil» [17], y San Francisco de Sales llega a decir «uno entre diez mil» [18].

Sin embargo, no hay que pensar que el alma que no puede tener un director del todo perfecto y acabado está incapacitada para llegar a la perfección o santidad más encumbrada. Si tiene ardiente deseo de santificarse y procura ser en todo fiel a la gracia, secundando las mociones internas del Espíritu Santo, no dejará de llegar a la cumbre aunque su director espiritual no reúna todas las condiciones requeridas, y aun sin ninguna dirección humana. No olvidemos que la dirección espiritual, aunque útil y moralmente necesaria según la providencia ordinaria de Dios, no es absolutamente indispensable para las almas que, a pesar de su deseo y buena voluntad, no pueden encontrarla en ninguna parte o no tan buena como fuera de desear.

II. EL DIRIGIDO

Hasta aquí hemos examinado la persona del director espiritual y las principales cualidades técnicas y morales que ha de reunir para ser un

[16] *Llama* canc.3 n.30.
[17] *Reglas muy provechosas...* n.9 *(Obras completas,* BAC t.1, p.1048).
[18] *Vida devota* p.1, c.4.

director perfecto y cabal. Veamos ahora quién es el dirigido y cuáles son las cualidades que debe reunir para serlo perfectamente como tal.

1. ¿Quién es?

Hablando de dirección espiritual se entiende por dirigido o dirigida *toda persona que, aspirando seriamente a la perfección cristiana, se ha puesto voluntariamente bajo el régimen y gobierno de un director espiritual.*

Vamos a examinar con todo detalle cada uno de los términos de esta completa definición.

a) «*Toda persona...*» Nadie absolutamente está excluido de la necesidad moral de someter las cosas de su alma al gobierno y control de un competente director. Ni siquiera los que ejercen profesionalmente el cargo de director de almas, ni los grandes teólogos, ni los obispos, ni el mismo Sumo Pontífice. No sólo porque nadie es buen juez de sí mismo —aunque acaso lo sea excelente de los demás—, sino porque el valor y la eficacia de la dirección no residen únicamente en la solución teórica de las dificultades —que puede no ser necesaria o imposible cuando el dirigido es más docto y competente que el mismo director—, sino en la fuerza estimulante de los consejos y exhortaciones del director y en la humildad, obediencia y sumisión del dirigido. El que por creerse superior a los demás desprecia los consejos de un prudente director, ya puede despedirse de alcanzar jamás la perfección.

b) «*...que aspirando seriamente a la perfección cristiana...*» Sin esto, la dirección espiritual sería completamente inútil e imposible por faltarle su propio objetivo. Para obtener la simple absolución de los pecados, para arrastrar una vida mediocre y enfermiza, sin ideales de perfección ni anhelos de santidad, no hace falta para nada un director espiritual, basta un simple sacerdote ocasional.

c) «*...se ha puesto voluntariamente...*» A nadie absolutamente se le puede imponer un determinado director espiritual. La elección del director es completamente libre y voluntaria por parte del dirigido. Ya veremos más abajo la cuestión de la elección y sus aspectos más importantes.

d) «*...bajo el régimen y gobierno de un director espiritual*». Como es obvio, este gobierno se refiere exclusivamente a las cosas interiores de la vida espiritual. El director, en cuanto tal, no tiene jurisdicción alguna sobre su vida externa; y así, tratándose de una persona consagrada a Dios en una orden religiosa, se guardará mucho de imponerle ninguna carga u obligación que pueda perturbar en lo más mínimo las observancias monacales; y, tratándose de una persona seglar, deberá acomodar su dirección a los deberes de su propio estado, haciéndola perfectamente compatible con ellos.

2. Cualidades y deberes del dirigido

Podemos distinguir dos categorías de deberes: *a)* con relación a la dirección misma, y *b)* con relación al director.

a) *Con relación a la dirección misma*

Las principales son cuatro: plena sinceridad, docilidad y obediencia, perseverancia y discreción absoluta. Examinémoslas brevemente por separado.

1. *Plena sinceridad y apertura del corazón.* Es el primer y principal de todos sus deberes, pues sin esto se hace completamente imposible la dirección. El director ha de saberlo y controlarlo todo: tentaciones, flaquezas, propósitos, inclinaciones buenas y malas, dificultades y estímulos, los triunfos y las derrotas, las esperanzas e ilusiones... todo se le debe manifestar con humildad y sencillez. Hay autores que exigen incluso la manifestación de la falta de confianza que se empiece a sentir con relación a él.

Por aquí se ve cuánto se equivocan los que practican el doble juego de utilizar al director únicamente para manifestar las cosas buenas o menos malas, dejando para un confesor desconocido sus verdaderas miserias y pecados [19]. No hay que ocultarle al director absolutamente nada de cuanto haya ocurrido, y menos que nada los propios pecados y miserias. Sin esto sería mejor renunciar a una dirección espiritual que es, pura y simplemente, hipocresía, engaño y pérdida de tiempo.

Sin embargo, es menester no exagerar. Al director se le debe manifestar con absoluta sinceridad todo cuanto tenga alguna relación importante con la vida espiritual; pero sería un abuso manifiesto darle cuenta detallada de las más pequeñas incidencias y pormenores de la

[19] Cf. San Juan de la Cruz, *Noche* I,2,4.

vida íntima del dirigido. Muchas cosas de menor importancia pueden y deben ser resueltas por el propio dirigido. Dios aceptará, sin duda, conforme a su divino beneplácito, todo cuanto se haya realizado con buena voluntad y simplicidad de corazón. Hay que ser prudentes en esto como en todo, evitando todo cuanto pueda turbar la paz del alma y hacerla vivir en la inquietud o en una constante incertidumbre.

2. *Plena docilidad y obediencia.* Sin esta docilidad y obediencia la dirección carecería en absoluto de eficacia y se convertiría en pura pérdida de tiempo. Aunque es cierto que el director no goza de mando o jurisdicción sobre su dirigido —como lo tiene el superior religioso con relación a sus súbditos—, el director debe exigir la obediencia omnímoda en las cosas pertenecientes a la dirección, bajo pena de negarse en absoluto a continuarla. El dirigido debe obedecer sencillamente, sin distinciones, cortapisas o interpretaciones propias.

Y nótese que mucho peor que la desobediencia sería ingeniarse el alma para que no le mande el director más que lo que ella quiere. San Juan de la Cruz condena severamente este abuso [20]. Sin embargo, no sería contrario a la obediencia tomar la iniciativa en señalar atractivos y repugnancias y hasta proponer respetuosamente objeciones con ánimo, no obstante, de obedecer humildemente si el director insiste a pesar de ellas.

3. *Perseverancia.* A nadie se le oculta la importancia de esta condición. El frecuente cambiar de director por razones fútiles o inconsistentes; el pasarse largas temporadas sin dirección; el cambiar continuamente de ejercicios, métodos y procedimientos de santificación; el dejarse llevar sin resistencia del capricho del momento o de una voluntad antojadiza y voluble en la práctica de las normas recibidas del director, etc., etc., esterilizan por completo la dirección y la hacen prácticamente nula.

4. *Discreción absoluta.* No olvide el dirigido que si su director está obligado al sigilo sacramental o al secreto natural, este último también obliga a él con respecto a su director. Jamás debe confiar a otros los avisos, normas o consejos *particulares* recibidos de su director, ni siquiera a título de edificación de los demás. Esos consejos *particulares* dados en orden a una determinada alma y con vistas a su especial psicología

[20] Ibid., I,2,3; 6,1-3; etc.

y temperamento pueden no convenir a otras almas colocadas en distintas circunstancias o dotadas de un temperamento diferente. ¡Cuántos disgustos, rencillas, celos por parte de otras almas y otros mil inconvenientes se siguen a veces de la indiscreción de los penitentes! Naturalmente que esta indiscreción del dirigido será motivo más que suficiente para que el director le niegue en absoluto una dirección de la que tan indigno se muestra.

b) *Cualidades con relación al director*

Las principales son tres: respeto, confianza y amor sobrenatural. Veámoslo brevemente.

1. *Respeto.* El primer deber del dirigido es el de respetar profundamente a su director espiritual. Ha de ver en él no al hombre dotado de estas o las otras cualidades, sino al representante legítimo de Dios y aun al mismo Jesucristo, cuyo lugar ocupa y cuyos intereses promueve para gloria de Dios.

2. *Confianza.* Al lado del respeto profundo se impone también la más absoluta confianza. Sin ella sería muy difícil la plena apertura del corazón que es absolutamente indispensable, como hemos visto. Esta confianza ha de ser enteramente *filial* y tan absoluta que ante nuestro director nos encontremos con el alma jubilosa y alegre, sin el menor recelo, con la mayor naturalidad, como si tuviéramos el alma de cristal y no nos importara nada que se nos transparente tal cual es, con todas sus miserias y flaquezas. Jamás debe el dirigido sentirse cohibido y tímido ante su director. Mientras no se llegue a esta intimidad y confianza no alcanzará la dirección toda su intensidad y eficacia.

3. *Amor sobrenatural.* Ahora bien: esta intimidad y confianza, ¿puede llegar hasta el amor? ¿Es lícito amar al propio director?

Esta pregunta no es inútil o bizantina sino que puede plantear —y plantea de hecho muchas veces— graves problemas que es menester resolver, sobre todo cuando se trata de personas de diferente sexo.

En general, no hay inconveniente en responder afirmativamente, con tal de añadir al sustantivo *amor* el adjetivo *sobrenatural.* Las historias de los santos están llenas de estos afectos sobrenaturales, aun tra-

tándose de personas de diferente sexo [21]. Lo difícil es que ese amor no pase nunca a ser sensual *(eros),* sino que se mantenga siempre dentro del orden estrictamente sobrenatural *(agapé).*

Veamos los diferentes casos que se pueden presentar:

a) Si se trata de un afecto *natural y sensible* (aunque no sea todavía gravemente peligroso) *mutuo* y conocido como tal por ambas partes, lo mejor será aconsejar a la persona dirigida que busque otro director. No sólo por el peligro evidente de que esa amistad sensible vaya degenerando en sensual y carnal, sino porque en tales condiciones apenas puede pensarse en una verdadera, seria y eficaz dirección espiritual; aun en el supuesto ilusorio de que jamás habrán de presentarse aquellos peligros.

b) Si el director experimenta en sí mismo cierto afecto natural *sensible* hacia la persona dirigida, examine seriamente delante de Dios si ese afecto perturba su espíritu, o le pone en peligro de tentaciones, o le quita la libertad para proceder con energía en la dirección, o trae algún otro inconveniente por el estilo. En cuyo caso, sin manifestar jamás ese afecto a la persona interesada (sobre todo si es mujer), procure buscar un pretexto para abandonar su dirección. Pero si, a pesar de ese afecto sensible, no se produce ninguno de aquellos inconvenientes, podría continuar la dirección, extremando, no obstante, la prudencia y guardándose mucho de manifestar o dar a entender de algún modo a la persona interesada el afecto sensible que se siente por ella.

c) Si el director se siente amado por la persona dirigida sin que él experimente ningún afecto sensible ante ella, examine si ese afecto perturba la tranquilidad de esa alma o le provoca tentaciones, etc., en cuyo caso debe aconsejarle y hasta exigirle con energía el cambio de director espiritual. Pero si no se produce ningún efecto indeseable y se trata de un afecto meramente *sensible* sin peligro próximo de convertirse en sensual o carnal, podría mantenerse la dirección, con tal de no fomentar con una conducta imprudente aquel afecto sensible, y procurando con suavidad y energía sobrenaturalizarlo cada vez más.

[21] Recuérdese los casos de San Jerónimo y Santa Paula, del Beato Raimundo de Capua y Santa Catalina de Siena, de San Juan de la Cruz y Santa Teresa, de San Francisco de Sales y Santa Juana de Chantal, de San Vicente de Paúl y Santa Luisa de Marillac, etc.

3. Elección de director espiritual

San Juan de la Cruz advierte la gran importancia que tiene la elección de director espiritual en la siguiente forma:

«Grandemente le conviene al alma que quiere ir adelante en el recogimiento y perfección mirar en cuyas manos se pone, porque cual fuere el maestro, tal será el discípulo; y cual el padre, tal el hijo» [22].

No todas las almas pueden elegir libremente su director espiritual. Las hay que no pueden tener trato más que con un determinado sacerdote (religiosas de clausura, aldeas pequeñas, etc.). En estos casos hay que aceptar la voluntad de Dios y Él se encargará de suplir la falta de director si el alma procura ser fiel a la gracia y hace de su parte todo lo que puede. Pero, fuera de estos casos excepcionales, la elección de director debe hacerse con arreglo a las siguientes normas:

1.ª Pedirle a Dios en la oración las luces necesarias para proceder con acierto en cosa tan importante.

2.ª Examinar quién está adornado de mayor prudencia, bondad y caridad entre todos los sacerdotes que podemos elegir libremente.

3.ª Es preciso evitar que tomen parte en esta elección las simpatías naturales o, al menos, que sean ellas las que decidan como razón única o principal. Aunque tampoco conviene elegir al que nos inspire antipatía o repugnancia natural, ya que esto haría muy difícil la confianza y apertura de corazón, absolutamente indispensables para la eficacia de la dirección.

4.ª No proponerle enseguida que sea nuestro director. Conviene probar por experiencia durante una temporada si es el que necesitamos para nuestro adelantamiento espiritual.

5.ª En igualdad de circunstancias, elegir el más *santo* para los casos ordinarios, y el más *sabio* para los extraordinarios, como se infiere de la doctrina de Santa Teresa de Jesús [23].

6.ª Una vez hecha la elección, no ser fácil en cambiar de director por razones fútiles o inconsistentes. Pero el cambio de director se impondrá como necesario o aconsejable si hubiera razones importantes para ello; por ejemplo, si fomenta nuestra vanidad, tolera fácil-

[22] SAN JUAN DE LA CRUZ, *Llama* canc.3 n.30.
[23] SANTA TERESA, *Vida* 13,16-18; *Camino* 5,2; *Moradas sextas* 8,8.

mente nuestras faltas y defectos, si es aficionado a mezclar con la dirección conversaciones frívolas o de simple curiosidad, o totalmente ajenas al asunto que se trata, etc., etc. O también si tratara de imponernos cargas superiores a nuestras fuerzas o incompatibles con los deberes de nuestro propio estado; o quisiera atarnos con votos o promesas de no consultar con ningún otro director las cosas de nuestra alma, lo que sería un abuso intolerable contra la libertad del dirigido que, de ningún modo, debería ser aceptado por él.

SEGUNDA PARTE

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES

CAPÍTULO III

PRINCIPIO Y FUNDAMENTO: LA GRACIA DE DIOS

I. PRENOTANDOS

Antes de hablar de la gracia santificante en sí misma es conveniente recordar algunos prenotandos importantes de teología dogmática.

1.° *Elevación del hombre al orden sobrenatural.* Es un hecho cierto, puesto que constituye un dogma de fe, que todo el género humano fue elevado por Dios desde el principio al orden sobrenatural, constituido fundamentalmente por la gracia y la justicia original, sin que haya existido jamás para el hombre un estado de simple naturaleza. Desde el primer instante de su existencia, nuestro primer padre Adán «fue constituido en santidad y justicia» (Denz 788), o sea, en estado de gracia santificante. He aquí la declaración expresa del Concilio Vaticano I:

«Dios, por su infinita bondad, *ordenó al hombre a un fin sobrenatural*, es decir, a participar bienes divinos que sobrepujan totalmente la inteligencia de la mente humana, pues, a la verdad, "ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni ha probado el corazón del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman" (1 Cor 2,9)» (Denz 1786).

2.° *El pecado original.* El inmenso tesoro sobrenatural recibido por Adán había de ser transmitido, según el plan de Dios, a todos sus hijos, o sea, a todo el género humano. Pero sobrevino la catástrofe del pecado original al transgredir Adán el mandamiento de Dios, por el cual el hombre perdió para él y para todos sus hijos aquel inmenso tesoro sobrenatural.

Es dogma de fe, expresamente definido por la Iglesia (Denz 788-789).

3.° *La redención de Cristo.* La catástrofe producida por el pecado original era, de suyo, absolutamente irreparable por las solas fuerzas de la

naturaleza humana (Denz 790), en razón de la distancia infinita que media entre el hombre y Dios, imposible de salvar con las fuerzas humanas. Pero Dios, en su infinita misericordia, se compadeció del género humano y decretó la encarnación de su propio Hijo unigénito, que, *haciéndose obediente hasta la muerte y muerte de cruz* (Flp 2,8), restableció con su sacrificio redentor el orden conculcado por el pecado de Adán, restaurando para siempre la vida sobrenatural a que habían sido elevados nuestros primeros padres. Escuchemos al apóstol San Pablo revelando el gran misterio de nuestra reconciliación por Cristo:

«Pero Dios, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, estando nosotros muertos por nuestros delitos, *nos dio vida por Cristo* —de gracia habéis sido salvados—, y nos resucitó y nos sentó en los cielos en Cristo Jesús, a fin de mostrar en los siglos venideros la excelsa riqueza de su gracia por su bondad hacia nosotros en Cristo Jesús. Pues de gracia habéis sido salvados por la fe; y esto no os viene de vosotros, es don de Dios» (Ef 2,4-8).

Cristo es para nosotros la fuente única de nuestra vida sobrenatural. No se ha concedido ni se concederá jamás al género humano una sola gracia sobrenatural sino por Cristo o en atención a Él, pues «de su plenitud recibimos todos gracia sobre gracia» (Jn 1,16). El mismo Cristo manifestó expresamente, con inefable amor y misericordia, que había venido al mundo «para que los hombres tengan vida, y la tengan en abundancia» (Jn 10,10).

Ahora bien: ¿en qué consiste propiamente esta vida sobrenatural que Cristo nos mereció al precio infinito de su sangre divina? En su raíz fundamental, consiste en la *gracia santificante*, que nos da una verdadera y real participación de la naturaleza misma de Dios. He aquí el misterio sublime que vamos a estudiar a continuación.

II. LA GRACIA SANTIFICANTE

1. Noción

El catecismo nos da ya brevemente una noción impresionante de la gracia santificante al decirnos que es «*un don divino, que nos hace hijos de Dios y herederos de la gloria*». Pero si queremos una definición más completa y detallada desde el punto de vista teológico podemos decir que «*la gracia santificante es un don divino, una cualidad sobrenatural infundida por Dios en nuestra alma que nos da una participación física y formal de la misma naturaleza divina, haciéndonos semejantes a Él en su propia razón de deidad*».

Examinemos detalladamente esta definición palabra por palabra.

a) *La gracia santificante.* Se llama así porque *santifica* realmente a todo aquel que tenga la dicha de poseerla. Esta santificación inicial admite, como veremos, muchos grados en su desarrollo y expansión; pero su mera y simple posesión en su grado ínfimo —como el que reciben, por ejemplo, los niños al ser bautizados— santifica *esencialmente* al que la recibe; de suerte que entre el niño recién bautizado y el santo más grande del cielo hay tan sólo una diferencia *accidental* —diferencia *de grado*—, pero no esencial en orden a la santidad propiamente dicha.

b) *Es un don divino.* En realidad, todas las cosas creadas, aun en el orden puramente natural, son *dones de Dios*, puesto que de Él, como Creador universal de todo cuanto existe, han recibido el ser material o la vida que poseen; pero no todas ellas son *dones divinos*, sino únicamente las que pertenecen al orden sobrenatural de la gracia santificante, porque solamente en este orden se nos da una participación real y verdadera de la naturaleza misma de Dios. El sol, el agua, el aire que respiramos, los alimentos que ingerimos, son dones *de Dios*, pero no son *divinos*, como lo es la gracia santificante y todo lo que ella lleva consigo (virtudes infusas, dones del Espíritu Santo, etc.).

c) *Una cualidad sobrenatural.* La gracia es una verdadera cualidad habitual que modifica accidentalmente al alma haciéndola *deiforme*, o sea, semejante a Dios al comunicarle una participación real de su propia naturaleza divina.

d) *Infundida por Dios en nuestra alma.* Lo negaron los protestantes con su teoría de la justificación por imputación extrínseca de los méritos de Cristo, pero es una verdad de fe expresamente definida por el Concilio de Trento en la siguiente forma:

«Si alguno dijere que los hombres son justificados solamente por la imputación de la justicia de Cristo o por la sola remisión de los pecados, excluida la gracia y la caridad, *que se difunde por el Espíritu Santo en sus corazones y a ellos se adhiere*, o que la gracia por la que somos justificados es tan sólo el favor o benevolencia de Dios, sea anatema» (Denz 821).

e) *Que nos da una participación física y formal de la naturaleza divina.* Que la gracia nos hace participantes de la naturaleza divina, es una verdad de fe que consta expresamente en la Sagrada Escritura. Dice el apóstol San Pedro: «Y nos hizo merced de preciosas y ricas promesas *para hacernos así partícipes de la divina naturaleza*» (2 Pe 1,4). No es posible hablar más claro y de manera más explícita. Y hay que precisar que se trata de una participación *física* (como el hierro metido en la fragua adquiere físicamente las propiedades del fuego sin perder su propia naturaleza de hierro) *y formal,* o sea, informando, empapando intrínsecamente al alma, haciéndola verdadera y realmente *deiforme;* no como un simple vestido, que es algo extrínseco que no modifica en nada la naturaleza de quien lo viste.

«Esta naturaleza divina —advierte, conforme a esto, el gran teólogo Scheeben [1]—, por el infinito poder de su caridad, atrae a la nuestra, la adopta en su seno por la gracia, sumergiéndola como se sumerge el hierro en el horno. De esta suerte, pertenecemos a *la raza de Dios,* como la palmera al reino vegetal, y el león al animal. Si de entre todos los hombres y todos los ángeles escogiera Dios una sola alma para comunicarle el resplandor de dignidad tan inesperada, esta alma haría palidecer la hermosura del sol, de la naturaleza entera y de todos los espíritus puros; dejaría estupefactos no sólo a los mortales sino hasta a los mismos ángeles, quienes se verían como tentados a adorarla cual si fuera el mismo Dios en persona».

¡Con qué persuasiva elocuencia trata de inculcarlo en el alma de sus oyentes el gran San León Magno en su magnífica homilía de Navidad!: «Conoce, cristiano, tu dignidad y, *hecho partícipe de la divina naturaleza,* no quieras volver a la vileza de tu antigua condición» [2].

f) *Haciéndonos semejantes a Él en su propia razón de deidad.* Es una consecuencia natural y lógica de todo cuanto acabamos de decir. Al hacernos físicamente participantes de su propia naturaleza divina, Dios nos eleva a su propio *rango divino,* haciéndonos semejantes a Él. Por lo mismo la gracia nos coloca muy por encima de todos los seres creados habidos y por haber: minerales, vegetales, animales, hombres y ángeles del cielo (en cuanto simples criaturas angélicas independientemente de que poseen también la gracia santificante). El alma en gracia se asemeja a Dios no sólo como *ser vivo inteligente* (como los hombres y los ángeles en el orden natural) sino que se asemeja a Dios *precisamente en cuanto Dios,* o sea, en aquello que hace que Dios sea Dios y no otra cosa, que es *su misma divinidad.* Como realidad *divina* que es, la gracia pertenece al plano de la divinidad, y, por lo mismo, está mil veces por encima de todos los seres creados o creables, incluyendo a los mismos ángeles por su propia naturaleza angélica. Es imposible a una criatura escalar una altura mayor que aquella a que es elevada por la gracia santificante, si exceptuamos la unión *personal o hipostática,* que es propia y exclusiva de Cristo.

[1] SCHEEBEN, *Las maravillas de la divina gracia* (Desclée, 1963) l.c.5 p.53.
[2] SAN LEÓN MAGNO, *Serm.* 21 c.3: PL 54,192.

La dignidad de un alma en gracia es tan grande, que ante ella se desvanecen como el humo todas las grandezas de la tierra. ¿Qué significan la llamada «sangre azul» o la misma «sangre real» ante un mendigo cubierto de harapos, pero que lleve en su alma el tesoro infinito de la gracia santificante? Todas las grandezas de la tierra son pura nada y miseria que terminará muy pronto con la muerte. La grandeza de un alma en gracia, en cambio, rebasa infinitamente las fronteras del tiempo y la esfera de todo lo creado, para alcanzar en su vuelo de águila al mismo Dios en su propia razón de deidad, o sea, haciéndose semejante a Él *tal como es en sí mismo.* Por eso, la más mínima participación de la gracia santificante —la del niño recién bautizado— vale infinitamente más que la creación universal entera, o sea, que todo el conjunto de los seres creados por Dios que han existido, existen o existirán hasta el fin de los siglos [3].

2. Lo que la gracia lleva consigo

La gracia santificante, como acabamos de ver, nos eleva al plano de lo divino, dándonos una participación física y formal de la misma naturaleza divina. Ella es el principio y el fundamento de nuestra vida sobrenatural, haciéndonos verdaderamente hijos de Dios, hermanos de Jesucristo y coherederos con Él de la gloria eterna.

Pero hay que advertir que la gracia santificante no es inmediatamente operativa. Se nos da en el orden del *ser,* no en el orden de la *operación.* Diviniza la esencia misma de nuestra alma, como el fuego transforma en sí al hierro incandescente, pero se limita únicamente a

[3] Santo Tomás no vacila en escribir: «El bien sobrenatural de un solo individuo supera y está por encima del bien natural de todo el Universo. Bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi» (I-II,113,9 ad 2).

eso. La gracia no obra, no hace nada por sí misma. Se trata, en el lenguaje teológico, de un hábito *entitativo*, no *operativo*. Nos da la *vida* sobrenatural, pero no la *operación* sobrenatural.

Y sin embargo la vida cristiana tiene que crecer y desarrollarse en nosotros a base de *actos* sobrenaturales. Recibida en forma de germen o semilla en el bautismo, está pidiendo a gritos su pleno desarrollo y expansión hasta alcanzar la plenitud «según la medida de la donación de Cristo» (cf. Ef 4,7; Rom 12,3; 1 Cor 12,11). La vida se manifiesta por el movimiento y la acción.

Dios lo ha previsto todo, y ha dotado al alma en gracia de todos los elementos necesarios para que pueda realizar los actos sobrenaturales correspondientes a la vida sobrenatural, cuyo principio básico y estático es la misma gracia santificante. Juntamente con ella, infunde siempre en el alma una serie de *energías sobrenaturales* —hábitos operativos— capaces de producir los actos sobrenaturales correspondientes a esa vida divina. Tales son las *virtudes infusas* y los *dones del Espíritu Santo*, a los que hay que añadir el influjo de la *gracia actual* que los pone sobrenaturalmente en movimiento. De todo esto hablaremos en su lugar correspondiente.

3. La gracia actual

a) *Noción*. La llamada *gracia actual* puede definirse: Un auxilio sobrenatural *interior* y *transitorio* con el cual Dios ilumina nuestro entendimiento y nuestra voluntad para realizar actos sobrenaturales procedentes de las virtudes infusas o de los dones del Espíritu Santo. Son, como vamos a decir, no solamente necesarias, sino absolutamente indispensables para nuestra vida cristiana.

b) *Necesidad*. Es realmente espléndida y maravillosa la pingüe herencia del alma justificada: gracia santificante, virtudes infusas, dones del Espíritu Santo, inhabitación de la Santísima Trinidad... ¡qué inmenso tesoro!

Y, sin embargo, todavía falta algo decisivo para que el alma pueda realizar el menor acto sobrenatural. Porque todo eso constituye un maravilloso mecanismo sobrenatural, pero de nada serviría si le faltase la *corriente eléctrica* que le pone en movimiento. Ahora bien: esa corriente eléctrica sobrenatural no es otra cosa que el empuje de la *gracia actual*, sin la que le sería absolutamente imposible realizar el menor

acto sobrenatural al alma dotada de todo aquel maravilloso mecanismo. Porque la gracia santificante y la inhabitación trinitaria son elementos *estáticos*, no dinámicos: se ordenan al *ser*, no a la *operación*. Y en cuanto a las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo, son, ciertamente, elementos *dinámicos*, pero no pueden dar un solo paso sin el previo empuje de la gracia actual que es, repetimos, como la corriente eléctrica que pone en movimiento a una gigantesca maquinaria. Sin esa corriente permanecería eternamente paralizada.

4. Nuestra responsabilidad ante Dios [4]

Dios concede siempre y a todos los hombres las gracias suficientes para cumplir un precepto o vencer una tentación. Precisamente porque son tantas, tan grandes y tan continuas las gracias actuales que Dios derrama sobre nosotros, nuestra responsabilidad ante Él es grande si no correspondemos a ellas en la debida forma. El apóstol San Pablo, tan optimista y confiado en el valor infinito de la sangre redentora de Cristo, escribe, sin embargo, en una de sus cartas: *Hemos de trabajar por nuestra salvación con temor y temblor* (Flp 2,12). Y en otro lugar: *Os exhortamos a no recibir en vano la gracia de Dios* (2 Cor 6,1).

Es doctrina teológicamente cierta que Dios, en su providencia ordinaria, tiene subordinadas al buen uso de las anteriores las gracias posteriores que ha de otorgarnos en todo el conjunto de nuestra vida. El haber sido voluntariamente infiel a una gracia puede cortar la cadena de las que Dios nos hubiera concedido sucesivamente, las cuales, en caso de infidelidad, se perderán irremisiblemente. Recordemos la parábola evangélica de la higuera estéril:

Tenía uno plantada una higuera en su viña y vino en busca de fruto y no lo halló. Dijo entonces al viñador: «Van ya tres años que vengo en busca del fruto de esta higuera y no lo hallo; córtala; ¿por qué ha de ocupar la tierra en balde?». Le respondió y dijo: «Señor, déjala aún por este año, que la cave y la abone, a ver si da fruto para el año que viene...; si no, la cortarás» (Lc 13,6-9).

Muy de temer es, en efecto, que Dios se canse de nosotros si permanecemos en nuestra indolente esterilidad y lance sobre nosotros la maldición de Cristo contra la higuera estéril, que se secó al punto y no volvió jamás a dar fruto (Mt 21,19). Es un hecho que, si Dios hubie-

[4] Cf. nuestra obra *Somos hijos de Dios* (BAC, 1977) 63-65.

ra concedido a muchos pecadores las gracias tan copiosas que nos ha concedido a nosotros, hace mucho tiempo que se hubieran convertido y dado frutos abundantes. Nos lo recuerda el Señor en el Evangelio hablando de las ciudades ingratas de Corozaín, Betsaida y Cafarnaúm (cf. Mt 11,20-24).

No olvidemos, sobre todo, que nos ha de juzgar un Dios crucificado. Las gracias que nosotros hemos malogrado le costaron su sangre. Con razón exclama San Pablo, aludiendo a esta sangre preciosa: *Habéis sido comprados a gran precio. Glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo* (1 Cor 6,20). Un poco más adelante escribe otra vez: *Ya que habéis sido comprados a precio, no os hagáis siervos de los hombres* (1 Cor 7,23). Y el apóstol San Pedro insiste en la misma idea: *Considerando que habéis sido rescatados de vuestro vano vivir... no con plata y oro corruptibles, sino con la sangre preciosa de Cristo* (1 Pe 1,18-19).

5. La oración y las gracias actuales eficaces

La teología católica enseña que las gracias actuales *eficaces* —o sea, las que producen su efecto siempre e infaliblemente— no se pueden estrictamente *merecer* ni siquiera por parte de los que ya poseen en su alma la gracia habitual o santificante [5]. Pero, aunque no las podamos *merecer*, podemos *alcanzarlas* infaliblemente por la oración revestida de las debidas condiciones.

No es lo mismo *merecer* una cosa por vía de justicia que alcanzarla infaliblemente por vía de *impetración* o de limosna. El jornal que se le entrega al trabajador al final de la jornada lo ha *merecido* estrictamente con su trabajo, y, por lo mismo, se le debe dar en justicia. En cambio, el pobre que recibe una limosna, en realidad no la ha *merecido*, pero la ha conseguido de la generosidad del donante por vía de *petición*. Prácticamente, lo mismo da conseguir una gracia de Dios por vía de *mérito* que por vía de *impetración*, si se consigue de hecho.

Ahora bien: es doctrina católica del todo firme y segura que, *en virtud de la promesa de Cristo*, la oración revestida de las debidas condiciones —humildad, confianza, perseverancia sin desmayo, por los méritos de Cristo— obtiene de Dios, *siempre e infaliblemente*, las gracias actuales que necesitemos para vivir cristianamente y alcanzar, al final de la vida, la salvación eterna. Lo prometió expresamente el

[5] Cf. I-II,114,9.

mismo Cristo en aquellas palabras del Evangelio: *Pedid, y se os dará; buscad, y hallaréis; llamad, y se os abrirá. Porque quien pide recibe, quien busca halla y a quien llama se le abre* (Mt 7,7-8). Lo ha dicho Cristo, y ya sabemos que el cielo y la tierra pasarán, pero las palabras de Cristo se cumplirán puntualmente (cf. Mt 24,35). Si no desfallecemos en la oración, si no nos cansamos de pedir incesantemente nuestra propia salvación, podemos tener la seguridad absoluta de que la alcanzaremos *infaliblemente* de la misericordia infinita de Dios por los méritos de Cristo Redentor.

Capítulo IV

LAS VIRTUDES CRISTIANAS EN GENERAL

El segundo procedimiento de que dispone el cristiano para su santificación (después de la recepción de *los sacramentos*, de los que hablaremos en la tercera parte de esta obra) consiste en la práctica y ejercicio cada vez más perfecto de las virtudes cristianas, sobrenaturales o *infusas*, llamadas así porque las infunde Dios juntamente con la gracia santificante en el alma justificada, sin que hubiera podido jamás adquirirlas por sus fuerzas puramente naturales.

1. Noción

Para formarnos un concepto cabal de lo que son y representan en la vida cristiana las virtudes sobrenaturales o *infusas* es preciso compararlas y distinguirlas de las virtudes puramente *naturales* o adquiridas naturalmente, que pueden existir independientemente de la gracia y del orden sobrenatural.

En efecto: es un hecho perfectamente comprobable en la práctica que, repitiendo una serie de actos correspondientes a una determinada actividad, se va adquiriendo poco a poco el *hábito* de realizarla cada vez con mayor facilidad. Si esos actos son malos, se adquiere un *hábito malo*, que recibe en teología moral el nombre de *vicio* (v. gr. el vicio de la embriaguez). Si los actos que se van repitiendo son buenos, se adquiere poco a poco el *hábito bueno* correspondiente, que recibe el nombre de *virtud natural o adquirida*. Tales son, por ejemplo, la prudencia, la lealtad, la sinceridad, la honradez natural, etc., adquiridas naturalmente a fuerza de repetir sus actos correspondientes.

Estas virtudes naturales o adquiridas embellecen la vida humana en el orden intelectual y moral, y no hay inconveniente en admitir que pueden llegar a practicarse *en grado heroico*, como consta en innumerables ejemplos en la historia de la humanidad. Pero este heroísmo de

las virtudes adquiridas se mantendrá siempre en el plano puramente *natural*, sin que puedan por sí mismas escalar jamás el orden sobrenatural ni siquiera en su manifestación más ínfima o rudimentaria. El orden sobrenatural está infinitamente por encima del orden natural, y éste jamás podrá alcanzarlo por mucho que se intensifique o desarrolle. Son dos mundos distintos, situados en planos totalmente diferentes. «Son de otro metal», en frase gráfica de Santa Teresa. Es doctrina de la Iglesia expresamente definida contra las herejías pelagiana y semipelagiana (Denz 101; 173).

Por lo mismo, las virtudes naturales o adquiridas, aunque muy estimables en su orden y plano correspondiente, son del todo desproporcionadas e ineptas para la vida *sobrenatural* que ha de vivir el cristiano llevado por la gracia a ese plano inmensamente superior. Por eso Dios le infunde las *virtudes infusas* juntamente con la gracia, para que pueda obrar sobrenaturalmente y *a lo divino* con ayuda, además, de los dones del Espíritu Santo, como veremos en su lugar.

2. Número de las virtudes infusas

Las virtudes infusas son muchas —más de cincuenta estudia Santo Tomás en la *Suma Teológica*—, pero pueden catalogarse en dos grupos fundamentales: *teologales* y *morales*. Las teologales —que son, con mucho, las más importantes— son únicamente tres: fe, esperanza y caridad. Las morales se subdividen en *cardinales* —que son únicamente cuatro: prudencia, justicia, fortaleza y templanza— y *potenciales o derivadas* de las cardinales, y son muchas (v. gr. la humildad, la obediencia, la paciencia, la castidad, la perseverancia, etc.) en perfecta analogía y paralelismo con las correspondientes virtudes naturales o adquiridas. Las teologales son estrictamente *divinas*, porque tienen por objeto directo e inmediato al mismo Dios, y no tienen, por lo mismo, virtudes correspondientes en el orden natural o adquirido.

3. Modo de practicarlas [1]

Para obtener de las virtudes infusas el máximo rendimiento santificador es preciso tener muy en cuenta dos cosas importantes, a saber:

[1] Cf. *Somos hijos de Dios*, p.105-112, que reproducimos íntegramente por su interés.

a) practicarlas por un *motivo estrictamente sobrenatural* y *b)* con la mayor *intensidad* posible. Vamos a explicar un poco este punto clave y decisivo en el proceso de nuestra santificación.

a) *El motivo sobrenatural*

Como acabamos de decir al hablar de las virtudes en general, existe una doble serie de ellas: las *naturales* o adquiridas, y las *sobrenaturales* o infusas. Unas y otras tienen el mismo objeto *material*, esto es, recaen sobre idéntica *materia*. Y así, por ejemplo, la virtud de la *paciencia*, tanto la adquirida como la infusa, tiene por objeto soportar, sin tristeza de espíritu ni abatimiento de corazón, los padecimientos físicos y morales; la virtud de la *justicia*, tanto natural como sobrenatural, tiene por objeto dar a cada uno lo que es justo; la virtud de la *templanza*, en cualquiera de los dos órdenes, tiene por objeto moderar la inclinación a los placeres sensibles, etc. Por parte del objeto *material* no hay diferencia alguna entre las virtudes naturales o adquiridas y las sobrenaturales o infusas.

Ahora bien: teniendo ambas clases de virtudes el mismo objeto material, ¿en qué se distinguen sus actos? ¿Cuál es el criterio para saber cuándo actúa la virtud adquirida y cuándo la infusa del mismo nombre? O en otros términos: ¿cómo podremos saber si en un determinado caso hemos obrado natural o sobrenaturalmente?

A nadie puede ocultarse la importancia de esta cuestión con relación al *mérito sobrenatural* de nuestros actos, y, por lo mismo, a la eficacia santificadora del ejercicio de las virtudes. Porque es de fe que los actos puramente naturales no merecen ni pueden merecer *absolutamente nada* en el orden sobrenatural. Afirmar lo contrario sería la herejía pelagiana o semipelagiana, expresamente condenadas por la Iglesia [2]. Lo *sobrenatural* —como expresa la misma palabra— está mil veces por encima de lo puramente natural. Es tan absurdo e imposible que un acto puramente natural produzca un efecto sobrenatural como que una estatua de mármol rompa a hablar o se eche de pronto a andar.

Pues si esto es así —y es de fe que lo es—, ¿en qué se distinguen —repetimos— los actos de una virtud *sobrenatural* o infusa de los de la virtud *natural* o adquirida correspondiente?

[2] Cf. D 173ss, principalmente 179-180 y 191-198.

No en su objeto *material* —como ya hemos visto—, sino en su *objeto* o *motivo formal* con que se realizan sus respectivos actos. Si al ejercitar, por ejemplo, un acto de misericordia para con el prójimo (dándole, v. gr., una limosna) nos movió a ello un sentimiento de compasión *puramente natural,* hemos realizado una buena acción; pero ese acto misericordioso procedió de la virtud *natural* de la misericordia, y, por lo mismo, aunque se trata de un acto muy bueno y laudable en el orden puramente *natural,* carece en absoluto de valor sobrenatural. En cambio, si nos movió a darle la limosna un *motivo sobrenatural* (v. gr., por amor a Dios o al prójimo *por Dios,* por ser nuestro hermano en Cristo, etc.), actuó la virtud *infusa* de la misericordia a impulsos de la caridad sobrenatural, y el acto de esa limosna es, por lo mismo, altamente meritorio en el orden sobrenatural.

Esto está del todo claro y no cabe en ello confusión alguna. Pero todavía cabe preguntar: ¿Entonces, es preciso proponerse *en cada caso* un motivo sobrenatural al realizar cualquier acto de virtud para que éste sea sobrenatural y meritorio ante Dios?

Eso sería lo ideal, y así lo hacían los santos con la mayor espontaneidad y sencillez, como por *instinto sobrenatural* procedente de la inspiración del Espíritu Santo a través de sus preciosos dones; pero esta manera tan perfecta de obrar no está al alcance inmediato de todas las almas en gracia. Antes de remontarse a estas sublimes alturas de la *vida mística* —que eleva a un grado increíble de perfección e intensidad el mérito sobrenatural de las buenas obras— puede darse, y se da de hecho, el mérito sobrenatural, aunque en grado menor de perfección e intensidad. Para ello basta que persevere en el alma la *intención virtual* de hacer todas las cosas por amor a Dios. Esta intención *virtual* es la que se puso, por ejemplo, al empezar un trabajo por amor a Dios u otro motivo *sobrenatural* y persevera a todo lo largo de él mientras no se la retracte expresamente o por algún otro acto incompatible con él (v. gr., por cualquier pecado, aunque sea venial). La intención sobrenatural puesta al principio del trabajo sigue influyendo a todo lo largo del mismo *aunque ya no nos acordemos de ella* (con tal que no se la retracte), como el que emprende un largo viaje con una determinada finalidad sigue manteniendo esta finalidad hasta el término de ese viaje, a no ser que se desvíe o aparte de él por algún otro motivo.

De esta magnífica doctrina, profundamente teológica, se deduce, como corolario práctico interesante, la importancia y necesidad de renovar frecuentemente la intención de hacer todas las cosas por amor a Dios, si queremos atesorar un gran caudal de méritos y avanzar rápidamente por los caminos de la perfección cristiana. No nos contentemos con el ofrecimiento general de nuestras obras a Dios al comienzo de un nuevo día. Sin omitir esa práctica útil, renovemos con la mayor frecuencia posible esa intención a todo lo largo del día hasta lograr que la intención sobrenatural de hacer todas nuestras obras por amor a Dios y para su mayor gloria recaiga sobre nuestros actos de la manera más *actual, intensa* y *universal* que nos sea posible. En definitiva, es lo mismo que nos inculca San Pablo al escribir: *Ya comáis, ya bebáis o ya hagáis cualquier cosa, hacedlo todo para gloria de Dios* (1 Cor 10,31). Y en otro lugar: *Y todo cuanto hacéis de palabra o de obra, hacedlo todo en el nombre del Señor Jesús, dando gracias a Dios Padre por Él* (Col 3,17).

b) *La intensidad de los actos*

Además del *motivo sobrenatural* —del que acabamos de hablar—, interesa mucho, para el perfecto desarrollo de la gracia por la práctica de las virtudes infusas, *la intensidad* con que se realicen los actos de esas virtudes. Vamos a explicar ahora este segundo aspecto, tanto o más importante que el anterior.

La clave teológica para resolver con acierto este problema nos la da el hecho de que las virtudes infusas —que son *hábitos sobrenaturales,* como ya vimos— no pueden crecer por *adición,* sino únicamente por una mayor *radicación* en el sujeto, como vamos a demostrar inmediatamente.

En efecto, las cosas materiales o *cuantitativas* se aumentan por *adición* de unas a otras. Por ejemplo, un montón de trigo se aumenta añadiéndole nuevos granos de trigo, aunque sea uno solo; una cantidad de dinero se aumenta añadiéndole nuevas monedas, aunque sea una sola, etcétera.

Este crecimiento o aumento por *adición* no puede afectar en modo alguno a los *hábitos infusos* —como son las virtudes sobrenaturales—, sencillamente porque no son realidades *cuantitativas,* sino *cualitativas,* cuya esencia misma consiste en modificar accidentalmente el sujeto en que radican, dándole la capacidad para obrar sobrenaturalmente, y dándosela en grado mayor o menor según el grado de *arraigo* que alcancen en el sujeto. Cabe en ellas, por lo mismo, un crecimiento o aumento por una mayor *radicación* o *arraigo* en el sujeto —atornillándose más en él, por decirlo así—, pero no por *adición* de cantidad a cantidad, puesto que, siendo realidades *espirituales* y *cualitativas,* nada absolutamente tie-

nen que ver con la cantidad. Decir que una virtud infusa puede crecer por adición, es tan absurdo y disparatado como afirmar que en tal o cual alma caben tantas o cuantas *arrobas de humildad.* Es confundir el espíritu con la materia, la *cualidad* con la *cantidad.*

Tratándose de cosas materiales o cuantitativas (trigo, dinero, etc.) que crecen por *adición,* el crecimiento o aumento se verifica por cualquier añadidura que se aporte, por muy pequeña que sea (un solo grano, una sola moneda, etc.). Si las virtudes infusas pudieran crecer de este modo, cualquier acto de una virtud, por tibio o imperfecto que fuese, *aumentaría* esa virtud, haciéndola crecer de volumen o tamaño. Pero como es absurdo hablar de volumen o tamaño en realidades *cualitativas* que nada tienen que ver con la cantidad, síguese que sólo pueden crecer o desarrollarse por una mayor *radicación* en el sujeto, o sea, arraigándose más y más en él.

Ahora bien: el crecimiento o desarrollo por mayor *radicación* en el sujeto exige necesariamente un acto *más intenso* que los que le precedieron anteriormente. Porque, si fuera de menor intensidad, no tendría fuerza suficiente para arraigar el hábito virtuoso más de lo que ya le arraigaron los actos anteriores, más fuertes e intensos que él. Para arraigarlo *más fuertemente* que lo hicieron los actos anteriores es preciso poner un acto *más fuerte e intenso* que aquéllos. De lo contrario, por mucho que se multipliquen los actos débiles, no lograrán arraigarle un solo punto más.

El ejemplo del termómetro ayudará a comprender estas ideas. Si está marcando 40 grados de calor, es inútil que lo introduzcamos miles de veces en multitud de recipientes que contengan agua a menos de 40 grados: no subirá la escala termométrica un solo grado más. Para que suba es preciso introducirlo en un medio ambiente superior a los 40 grados: en el acto acusará el aumento la escala termométrica.

Algo parecido ocurre con las virtudes infusas. Si las practicamos con actos poco intensos, o sea, de menor intensidad que los ya practicados anteriormente, será del todo imposible que se arraiguen en el alma un solo punto más, por mucho que multipliquemos esos actos flojos o remisos. Para lograr un aumento en el arraigo es preciso practicar la virtud —aunque sea una sola vez— con mayor intensidad que la ya alcanzada con los actos anteriores. Mientras este acto *más intenso* no llegue, el crecimiento o mayor arraigo del hábito virtuoso en el alma es del todo imposible.

Pero cabe preguntar aquí: ¿Entonces esos actos remisos o poco fervientes no sirven absolutamente para nada?

Es preciso distinguir. Para lograr, sin más, un mayor arraigo del hábito en el alma son del todo inútiles. Pero, no obstante, contribuyen remotamente a ese mayor arraigo, en cuanto que preparan o disponen al alma para el acto más intenso, que verificará de hecho el mayor arraigo. Es evidente que esos actos remisos mantienen al alma no demasiado alejada del acto ferviente o de mayor intensidad y va adquiriendo con ellos una mayor predisposición o prontitud para realizar, en un momento dado, el esfuerzo de un acto *más ferviente,* que sería mucho más difícil si no le hubieran precedido, al menos, aquellos actos menos intensos. Aparte de que esos actos remisos o menos fervientes recibirán en el cielo un premio *accidental,* que se les debe en su condición de actos sobrenaturales meritorios, aunque imperfectos [3].

De esta doctrina teológica se desprenden algunas consecuencias prácticas muy importantes. He aquí las principales:

1.ª Vale más un acto ferviente que mil tibios o remisos. Con un solo acto intenso podremos conseguir un verdadero crecimiento en la virtud infusa correspondiente, cosa que no lograríamos jamás a base únicamente de actos flojos o remisos. Vale más una sola avemaría rezada con ferviente devoción que un rosario entero rezado distraídamente o con poca intensidad (lo cual no debe llevarnos a suprimir el rosario, sino a rezarlo con toda devoción y fervor).

2.ª No pudiendo permanecer continuamente con el alma en su máxima tensión, hay que consagrar, al menos, algunos momentos durante el día para realizar algunos actos *intensos* de virtud, sobre todo de *caridad* para con Dios, mediante fervientes actos de amor. En esos breves instantes de intensidad mereceremos más que en todo el resto de nuestra jornada diaria.

3.ª Como un solo acto más intenso hace subir la escala de nuestro mérito sobrenatural ante Dios, síguese que cada uno de esos actos más intensos vale más que cualquiera de los realizados durante toda nuestra vida anterior. Por eso, los santos, en la última época de su vida, aumentan en grandes proporciones su mérito sobrenatural ante Dios.

4.ª No hay peligro de que esos actos más fervientes resulten cada vez más difíciles para el alma, porque cada vez exigirían un esfuerzo mayor que el anterior. Nada de eso. Ocurre precisamente lo contrario. A medida que se van arraigando más y más en el alma las virtudes infusas a base de actos más fervientes, va aumentando progresivamente la capacidad para actos más intensos, que se producen cada vez con mayor prontitud y facilidad. Los santos practican actos intensos de virtud con la mayor naturalidad y casi sin esfuerzo alguno. No se trata de esfuerzos *corporales* —que forzosamente encontrarían un límite infranqueable para las débiles fuerzas humanas—, sino de disposiciones *espirituales,* tanto más fáciles cuanto más intensas.

5.ª Como es imposible realizar un acto más intenso sin el previo empuje de una *gracia actual* más intensa también (o sea, proporcionada a la intensidad del acto que se va a realizar), y esa gracia actual no depende de nosotros,

[3] El lector que quiera más información sobre este asunto trascendental en el proceso de nuestra santificación, puede consultar *Teología de la caridad* (BAC, [2]1963) n.66-81, donde hemos explicado ampliamente esta doctrina.

sino de Dios, como ya vimos al estudiar la gracia actual, hay que pedírsela a Él con fe, humildad, confianza y perseverancia para obtenerla infaliblemente. Sin la gracia *preveniente* de Dios no podemos hacer absolutamente nada en el orden sobrenatural (cf. D 179-180), y en este sentido puede decirse que todo el proceso de nuestra santificación se reduce, por parte nuestra, a la *oración* y a la *humildad;* la oración, para pedir a Dios esas gracias prevenientes eficaces, y la humildad, para atraerlas de hecho sobre nosotros.

CAPÍTULO V

LA INHABITACIÓN DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD

1. El hecho

Juntamente con la gracia santificante, y nunca sin ella, se nos infunden en el alma de una manera especial las tres divinas Personas de la Santísima Trinidad, que empiezan a habitar en ella como en un templo. El templo es la casa de Dios. Pero por la gracia santificante nuestra alma, e incluso nuestro mismo cuerpo, se convierten en un templo donde habita el mismo Dios, uno en esencia y trino en personas. Nos lo reveló el mismo Cristo en el Evangelio: «Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará, *y vendremos a él y haremos en él nuestra morada*» (Jn 14,23). Y el apóstol San Pablo repite insistentemente en sus epístolas: «¿No sabéis que sois templos de Dios y que el Espíritu Santo habita en vosotros?» (1 Cor 3,16); «¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo?» (1 Cor 6,19); «Pues vosotros sois templo de Dios vivo» (2 Cor 6,16).

Pero hay que explicar con la mayor precisión cómo se verifica esta maravilla y en qué se diferencia esta presencia de inhabitación de otras presencias que afectan al mismo Dios pero en formas muy diferentes.

2. Diferentes presencias de Dios

Pueden distinguirse, en efecto, hasta *cinco* presencias de Dios completamente distintas:

1.ª *Presencia personal e hipostática.* Es la propia y exclusiva de Jesucristo-hombre. En Él la persona divina del Verbo no reside como en un templo, sino que constituye su propia personalidad aun en cuanto hombre. En virtud de la unión hipostática, Cristo-hombre es una *persona divina,* de ningún modo una persona humana, aunque hay en Él una *naturaleza humana.*

2.ª *Presencia eucarística.* En la eucaristía está presente Dios de una manera *especial* que solamente se da en ella. Es el *ubi* eucarístico, que, aunque de una manera directa e inmediata afecta únicamente al cuerpo de Cristo, afecta también a las tres personas de la Santísima Trinidad: al Verbo de Dios por su unión personal con la humanidad de Cristo, y al Padre y al Espíritu Santo en virtud de la *circuminsesión* o presencia mutua de las tres divinas personas entre sí, que las hace absolutamente inseparables (donde está una de ellas, están necesariamente las otras dos). En la eucaristía recibimos no solamente a Cristo en cuerpo y alma, sino también a toda la Santísima Trinidad en la forma dicha.

3.ª *Presencia de visión.* Dios está presente en todas partes por esencia, presencia y potencia como diremos en seguida; pero no en todas partes se deja ver. La visión beatífica en el cielo puede considerarse como una presencia *especial* de Dios distinta de las demás. En el cielo está Dios *dejándose ver.*

4.ª *Presencia de inmensidad.* Uno de los atributos esenciales de Dios es su *inmensidad,* en virtud de la cual Dios está realmente presente en todas partes y en todas las cosas, sin que pueda existir lugar o criatura alguna donde no se encuentre Dios, aunque se trate de una piedra o del mismo demonio. Ningún ser existe ni podría existir sin que Dios esté íntimamente presente en él *por esencia* (dándole el ser que tiene), *por presencia* (permaneciendo siempre ante su divina mirada) y *por potencia* (sometido enteramente a su divino poder).

5.ª *Presencia de inhabitación.* Es la presencia especial que establece Dios, uno y trino, en el alma justificada por la gracia.

¿En qué se distingue esta presencia de *inhabitación* de la presencia general de inmensidad?

Ante todo hay que decir que la presencia especial de inhabitación supone y preexige la presencia general de inmensidad, sin la cual no sería posible. Pero añade a esta presencia general dos cosas importantes, a saber: la *paternidad* y la *amistad* divinas; la primera fundada *en la gracia santificante que nos hace hijos de Dios,* y la segunda en la *caridad sobrenatural, que nos hace amigos de Dios.* Dios no es padre de una piedra, ni amigo del demonio, sino únicamente el Creador de los mismos y de todo cuanto existe. Por eso, si Dios quería ser nuestro Padre, además de nuestro Creador, era preciso que nos transmitiese su propia naturaleza divina en toda su plenitud —y éste es el caso de Jesucristo, Hijo de Dios por naturaleza— o, al menos, una participación real y verdadera de la misma, y éste es el caso del alma justificada. En virtud de la *gracia santificante,* que nos da una participación misteriosa, pero muy real y verdadera, de la naturaleza divina (cf. 2 Pe 1,4), el alma justificada se hace verdaderamente *hija de Dios* por una adopción *intrínseca* muy superior a las adopciones humanas, puramente jurídicas y *extrínsecas,* que nada añaden a la persona adoptada ni la hacen verdaderamente hija de sus padres adoptantes.

Y, además, la gracia lleva consigo la virtud infusa de la *caridad* que establece entre Dios y nosotros una verdadera y entrañable *amistad* que no se da en la simple presencia de inmensidad.

3. La gracia increada

La inhabitación de las divinas personas en el alma justificada recibe en teología el nombre de *gracia increada,* y acompaña siempre a la gracia santificante que es de suyo una gracia *creada.* La primera vale infinitamente más que la segunda como es obvio. Sin embargo, en cierto sentido es para nosotros más importante y de mayor valor la gracia santificante *(gracia creada)* que la misma inhabitación trinitaria; porque esta última, aunque de suyo vale infinitamente más por tratarse del mismo Dios increado, no nos santifica *formalmente* —o sea, por una información *intrínseca y ontológica* como la de la gracia santificante—, ya que Dios no puede ser *forma* de ningún ser creado, toda vez que la forma constituye una *parte* de la esencia de ese ser (como el alma humana es parte de la esencia del hombre, compuesto de alma y cuerpo). Y Dios no puede ser, en modo alguno, parte de ningún ser creado. La misma unión hipostática de Cristo no se verificó por *información* de la naturaleza divina en su naturaleza humana, sino por *asunción* o elevación de la naturaleza humana a la unión *personal* con el Verbo divino.

4. Finalidad

Tres son las principales finalidades de la inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma justificada por la gracia[1]:

[1] Hemos explicado ampliamente todo esto en nuestra *Teología de la perfección cristiana,* a donde remitimos al lector que quiera mayor información. Aquí nos limitaremos a un brevísimo resumen.

1.ª *Hacernos participantes de la vida interna de Dios.* En virtud de la divina inhabitación, las tres divinas personas le comunican la gracia engendrándola sobrenaturalmente, vivificándola con su propia vida, introduciéndola, por el conocimiento y el amor, en lo más hondo de sus íntimas relaciones. Ahí el Padre engendra realmente al Hijo, y del Padre y del Hijo procede real y verdaderamente el Espíritu Santo, realizándose dentro del alma continuamente el sublime misterio de la unidad trina y de la trinidad una, que es la misma vida de Dios.

2.ª *Constituirse Dios en motor y regla de nuestros actos sobrenaturales.* La Santísima Trinidad en pleno, o sea, como Dios uno y trino, es quien pone en marcha los dones del Espíritu Santo, aunque se atribuya únicamente a este último por ser obra del amor. Dios, inhabitante en el alma, empuña, por decirlo así, las riendas de nuestra vida sobrenatural. Ya no es la razón iluminada por la fe la que manda y gobierna; es Dios mismo que actúa como *motor* y *regla* de nuestros actos sobrenaturales, poniendo en movimiento todo el organismo de nuestra vida sobrenatural hasta llevarla a su pleno desarrollo en la cumbre de la perfección y de la santidad.

3.ª *Darnos el goce fruitivo de las tres personas en una experiencia mística verdaderamente inefable.* Cuando el alma fiel a las inspiraciones de la gracia logra remontarse bajo la influencia de los dones del Espíritu Santo hasta las cumbres más altas de la vida mística, experimenta de una manera inefable la divina inhabitación, cuya existencia conocía únicamente por la fe. «¡Oh válame Dios! —exclama Santa Teresa—. ¡Cuán diferente cosa es *oír* estas palabras y *creerlas* a *entender por esta manera* cuán verdaderas son!» [2]. Las divinas personas se nos entregan para que podamos saborearlas y *gozar de ellas,* según afirman terminantemente los grandes místicos experimentales (Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, Isabel de la Santísima Trinidad, etc.). Y es el propio Santo Tomás de Aquino, el príncipe de la teología católica, quien, hablando precisamente *como teólogo,* llegó a escribir en la *Suma Teológica* estas asombrosas palabras:

«Por el don de la gracia santificante es perfeccionada la criatura racional, no sólo para usar libremente de aquel don creado, sino para *gozar de la misma persona divina*» (I,43,3 ad 1). Y un poco más arriba, en el cuerpo del mismo artículo, había escrito: «No se dice que poseemos sino aquello de que libremente podemos usar y disfrutar, y sólo por la gracia santificante *tenemos la potestad de disfrutar de la persona divina*» (I,43,3c).

[2] SANTA TERESA, *Moradas séptimas* 1,8.

Y cuando ese goce experimental alcanza las exquisiteces de la unión transformativa *(Séptimas moradas* de Santa Teresa) las almas llegadas a esas alturas ya no saben ni quieren expresarse en el lenguaje de la tierra, porque, como dice San Juan de la Cruz: «No hay vocablos para declarar cosas tan subidas de Dios como en estas almas pasan, de las cuales el propio lenguaje es entenderlo para sí y sentirlo para sí, y callarlo y gozarlo el que lo tiene... Y así, sólo se puede decir, y con verdad, que *a vida eterna sabe*; que aunque en esta vida no se goza perfectamente como en la gloria, con todo eso, este toque, por ser toque de Dios, a vida eterna sabe» [3].

Tal es la increíble altura a que podríamos remontarnos todos, si nos decidiéramos a santificarnos a toda costa, cueste lo que costare. Pero sin este gran empuje o «muy determinada determinación», como decía Santa Teresa, el fracaso es inevitable. En definitiva: «Ser o no ser santo: ésta es la cuestión».

[3] *Llama* canc.2 n.21.

Capítulo VI

LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO

1. Importancia y necesidad

Las virtudes infusas, a pesar de ser estrictamente sobrenaturales, como explicamos en su lugar, no bastan para hacernos vivir en toda su perfección y grandeza la *vida divina*, propia del cristiano en gracia. Precisamente por tratarse de una vida verdaderamente *divina* —infinitamente superior, por tanto, a la vida puramente natural o humana— cualquier *elemento humano* que se le mezcle empaña de alguna manera su brillo y esplendor. Sin duda alguna las virtudes infusas pueden actuar y actúan *sobrenaturalmente*, haciéndonos vivir la vida divina propia de la gracia, pero no en toda su fuerza y perfección. Para ello necesitan la ayuda y el concurso de los *dones del Espíritu Santo* por la razón que vamos a explicar inmediatamente.

Las virtudes infusas, en efecto, se mueven y gobiernan por el propio cristiano en gracia, siguiendo el dictamen de la razón iluminada por la fe. En cuanto iluminada por la fe, la razón natural está mil veces por encima de sí misma abandonada a sus propias luces naturales. Y en este sentido, las virtudes infusas están muy por encima de las naturales o adquiridas, que son gobernadas por las luces de la propia razón humana abandonada a sí misma, o sea, sin las luces sobrenaturales de la fe. Por eso las virtudes infusas son mucho más finas y exigentes que las adquiridas —«hilan más delgado», como diría Santa Teresa— porque la fe muestra al alma exquisiteces que rebasan, con mucho, las luces de la simple razón natural. Así, por ejemplo, el amor *natural* al prójimo no va tan lejos como para dar nuestra propia vida por él, como exige a veces la *caridad sobrenatural* a imitación de Jesucristo; la virtud *natural* de la templanza evita todo lo que puede perjudicar la salud del cuerpo o el buen nombre ante los demás, pero nada sabe de mortificaciones o inmolaciones voluntarias por el bien espiritual propio o ajeno, a imitación del divino Crucificado, etc., etc. Las virtudes

infusas son, evidentemente, mucho más finas y perfectas que sus correspondientes virtudes naturales o adquiridas.

Con todo, en su mecanismo y funcionamiento, en las virtudes infusas se mezcla, todavía inevitablemente, un elemento *humano*: la propia razón *natural*, aunque sea iluminada por la fe. Es ella, como dijimos, quien rige y gobierna las virtudes infusas, aunque siempre, claro está, bajo la influencia y empuje de una *gracia actual*, sin la cual la razón humana, aun informada por la fe, no puede hacer absolutamente nada en el orden sobrenatural. Ahora bien: la razón iluminada por la fe al regir y gobernar por sí misma las virtudes infusas bajo el empuje de una gracia actual, las imprime, forzosa e inevitablemente, una *modalidad humana*, puesto que esa modalidad es la propia y característica de la razón natural aunque esté iluminada por la fe: no tiene otra. Ahora bien: esa atmósfera y modalidad *humana* procedente de la razón natural es un elemento extraño y enormemente desproporcionado a la naturaleza sobrenatural o *divina* de las virtudes infusas, sobre todo de las teologales. Éstas reclaman, por su misma naturaleza, una atmósfera o modalidad *divina* para desplegar en todo su esplendor sus maravillosas virtualidades divinas. Por eso, mientras estén sometidas a la modalidad humana que les imprime la razón natural, las virtudes infusas no respiran *a pleno pulmón*, por así decirlo, y es imposible en esas condiciones que alcancen su pleno y perfecto desarrollo. Podrán crecer y desarrollarse hasta cierto punto, pero siempre de una manera precaria, incompleta e imperfecta. Imposible llegar a la cumbre de su desarrollo y perfección mientras una atmósfera o modalidad plenamente *divina* no venga a darles *el oxígeno puro* que reclaman y exigen por su propia naturaleza de virtudes sobrenaturales o divinas.

Éste es el papel de los dones del Espíritu Santo y su razón de ser. También ellos son hábitos sobrenaturales o infusos —y en este sentido coinciden genéricamente con las virtudes infusas a las que siempre acompañan—, pero su mecanismo y funcionamiento es completamente distinto. No es la razón humana iluminada por la fe quien los gobierna y regula, sino el propio Espíritu Santo, utilizándolos como *instrumentos suyos directos e inmediatos*. Él es quien los mueve directamente, no la razón humana; y el Espíritu Santo al utilizar los dones directamente por sí mismo les imprime su *modalidad divina*, que es la propia y específica del mismo Espíritu Santo como es evidente. Y así el acto sobrenatural procedente de los dones del Espíritu Santo no solamente es sobrenatural *en cuanto a su esencia* —también lo es el de las virtudes infusas— sino también *en cuanto al modo*, y en este sentido supera inmensamente en calidad y perfección al acto de las virtudes infusas sometidas al gobierno de la simple razón natural iluminada por la fe.

Podríamos comparar las virtudes infusas a un ***arpa sobrenatural*** con más de cincuenta cuerdas, que Dios entrega al alma en gracia para que la pulse y saque de ella divinas armonías (los actos sobrenaturales); pero como el artista que maneja el arpa —la propia razón humana— es muy torpe y miope aun bajo las luces de la fe, resulta una melodía pobre, desafinada e imperfecta (se practica la virtud «hasta cierto punto», «con tal que no me exija demasiado», etc.). Hasta que llega un momento en que el propio Espíritu Santo pulsa por sí mismo el arpa de las virtudes infusas a través de sus propios dones, y entonces sale del alma una melodía bella, absolutamente *divina*, que no es otra cosa que los actos de virtud perfecta y heroica de los verdaderos santos. Entonces es cuando el cristiano comienza a vivir en toda su plenitud su filiación divina adoptiva, como dice expresamente el apóstol San Pablo en su carta a los Romanos: «Porque los que son movidos por el Espíritu Santo, ésos son hijos de Dios» (Rom 8,14).

2. Número de los dones

Es clásico el texto de Isaías (11,1-3):

> «Y brotará una vara del trono de Jesé,
> y retoñará de sus raíces un vástago,
> sobre el que reposará el espíritu de Yahvé;
> espíritu de sabiduría y de inteligencia,
> espíritu de consejo y de fortaleza,
> espíritu de entendimiento y de temor de Yahvé.
> Y pronunciará sus decretos en el temor de Yahvé».

Este texto es claramente mesiánico y propiamente de sólo el Mesías habla. Pero, no obstante, los Santos Padres y la misma Iglesia lo extienden también a los fieles de Cristo, en virtud del principio universal de la economía de la gracia que enuncia San Pablo cuando dice: «Porque a los que antes conoció, a ésos los predestinó a ser *conformes con la imagen de su Hijo*, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29). De donde se infiere que todo cuanto hay de perfección en Cristo, nuestra Cabeza, *si es comunicable* se encuentra también

en sus miembros unidos a Él por la gracia. Y es evidente que los dones del Espíritu Santo pertenecen a las perfecciones *comunicables*, teniendo en cuenta, además, la necesidad que tenemos de ellos para nuestra santificación.

Los dones del Espíritu Santo son siete: Sabiduría, Entendimiento, Ciencia, Consejo, Piedad, Fortaleza y Temor de Dios. En el texto masorético de Isaías falta el don de Piedad y repite dos veces el de Temor; pero esto es debido a la traducción, ya que la misma expresión hebrea puede aplicarse a ambos dones indistintamente.

3. Función específica de cada uno de los dones

Veamos ahora muy brevemente la función específica de cada uno de los siete dones. Santo Tomás la ha precisado admirablemente [1]. Cada uno de ellos tiene por misión directa y específica la perfección de alguna de las siete virtudes fundamentales (las tres *teologales* y las cuatro *cardinales*), y a través de ellas repercuten en todas las demás virtudes infusas *derivadas* de aquéllas y sobre el conjunto total de la vida cristiana.

He aquí, muy brevemente, la misión especial y característica fundamental de cada uno de los dones por orden descendente de excelencia y perfección [2].

a) *El don de sabiduría* perfecciona maravillosamente la virtud de la *caridad*, dándole a respirar el aire o modalidad divina que reclama y exige por su propia condición de virtud teologal perfecta. A su divino influjo, las almas aman a Dios con amor intenso, por cierta connaturalidad con las cosas divinas, que las hunde, por decirlo así, en las profundidades insondables del misterio trinitario. Todo lo ven a través de Dios y todo lo juzgan por razones divinas, con sentido de eternidad, como si hubieran traspasado ya las fronteras del más allá. Han perdido por completo el instinto de lo humano y se mueven únicamente por cierto instinto sobrenatural y divino. Nada ni nadie puede perturbar la paz inefable de que gozan en lo íntimo de su alma: las desgracias, enfermedades, persecuciones y calumnias, etc., las dejan por completo «inmóviles y tranquilas, como si estuvieran ya en la eternidad» (Sor Isabel de la Trinidad). No les importa ni afecta nada de cuanto ocurra en este mundo, a no ser que esté relacionado con la gloria de Dios, que es su única preocupación y anhelo. Han comenzado ya su vida de eternidad. Algo de esto quería decir San Pablo cuando escribió en su carta a los Filipenses: *Porque somos ciudadanos del cielo...* (Flp 3,20).

[1] Nosotros mismos la hemos expuesto ampliamente en nuestra *Teología de la perfección cristiana*, n.117-139, a donde remitimos al lector que quiera mayor información.

[2] Cf. nuestra obra *Somos hijos de Dios*, p.38-41.

b) *El don de entendimiento* perfecciona la virtud de la *fe*, dándole una penetración profunda de los grandes misterios sobrenaturales: la inhabitación trinitaria, el misterio de la redención, de nuestra incorporación a Cristo, la santidad de María, el valor infinito de la santa misa y otros misterios semejantes adquieren, bajo la iluminación del don de entendimiento, una fuerza y eficacia santificadoras verdaderamente extraordinarias. Estas almas viven obsesionadas por las cosas de Dios, que sienten y viven con la máxima intensidad que puede dar de sí un alma peregrina todavía sobre la tierra.

c) *El don de ciencia* perfecciona, en otro aspecto, la misma virtud de la fe, enseñándola a *juzgar rectamente de las cosas creadas*, viendo en todas ellas la huella o el vestigio de Dios, que pregona su hermosura y su bondad inefables. El alma de San Francisco de Asís, iluminada por las claridades divinas de este don, veía en todas las criaturas a hermanos suyos en Cristo, incluso en los seres irracionales o inanimados: el hermano lobo, la hermana flor, la hermana fuente, la hermana muerte... El mundo tiene por insensatez y locura lo que es sublime sabiduría ante Dios. Es la «ciencia de los santos», que será siempre estulta ante la increíble estulticia e insensatez del mundo (cf. 1 Cor 3,19).

d) *El don de consejo* presta magníficos servicios a la virtud de la *prudencia*, no sólo en las grandes determinaciones que marcan la orientación de toda una vida (vocación, elección de estado), sino hasta en los más pequeños detalles de una vida en apariencia monótona y sin trascendencia alguna. Son corazonadas, golpes de vista intuitivos, cuyo acierto y oportunidad se encargan más tarde de descubrir los acontecimientos. Para el gobierno de nuestros propios actos y el recto desempeño de cargos directivos y de responsabilidad, el don de consejo es de un precio y valor incalculables.

e) *El don de piedad* perfecciona la virtud de la *justicia*, una de cuyas virtudes derivadas es precisamente la *piedad*. Tiene por objeto excitar en la voluntad, por instinto del Espíritu Santo, un afecto filial hacia Dios considerado como Padre amantísimo, y un sentimiento profundo de fraternidad universal para con todos los hombres en cuanto hermanos nuestros e hijos del mismo Padre que está en los cielos. Las

almas dominadas por el don de piedad experimentan una ternura inmensa al sentirse hijos de Dios, y su plegaria favorita es el *Padre nuestro, que estás en los cielos* (Santa Teresita). Viven enteramente abandonadas a su amor y sienten también una ternura especial hacia la Virgen María, su dulce madre; hacia el Papa, «el dulce Cristo en la tierra» (Santa Catalina de Siena), y hacia todas las personas en las que brilla un destello de la divina paternidad: el superior, el sacerdote...

f) *El don de fortaleza* refuerza increíblemente la virtud del mismo nombre, haciéndola llegar al heroísmo más perfecto en sus dos aspectos fundamentales: *resistencia* y aguante frente a toda clase de ataques y peligros y *acometida* viril del cumplimiento del deber a pesar de todas las dificultades. El don de fortaleza brilla en la frente de los mártires, de los grandes héroes cristianos y en la práctica callada y heroica de las virtudes de la vida cristiana ordinaria, que constituyen el «heroísmo de lo pequeño» y una especie de «martirio a alfilerazos», con frecuencia más difíciles y penosos que el heroísmo de lo grande y el martirio entre los dientes de las fieras.

g) *El don de temor*, en fin, perfecciona dos virtudes: primariamente, la virtud teologal de la *esperanza*, en cuanto que nos arranca de raíz el pecado de presunción, que se opone directamente a ella por exceso, y nos hace apoyar únicamente en el auxilio omnipotente de Dios, que es el motivo formal de la esperanza. Secundariamente, perfecciona también la virtud cardinal de la *templanza*, ya que no hay nada tan eficaz para frenar el apetito desordenado de placeres como el temor a los divinos castigos. Los santos temblaban ante la posibilidad del menor pecado, porque el don de temor les hacía ver con claridad la grandeza y majestad de Dios, por un lado, y la vileza y degradación del pecado, por otro. A Santa Teresa de Jesús se le «espeluzaban los cabellos» cuando pensaba en la grandeza y majestad de Dios, ofendida por nuestros pecados.

4. Los frutos y las bienaventuranzas

Cuando el alma corresponde fielmente a la moción divina de los dones del Espíritu Santo, produce actos de virtud sobrenatural tan sazonados y perfectos, que se llaman *frutos* del Espíritu Santo. Los más sublimes y exquisitos corresponden a las *bienaventuranzas evangélicas*, que señalan el punto culminante y el coronamiento definitivo, acá en la tierra, de toda la vida cristiana y son ya como el comienzo y preludio de la bienaventuranza eterna.

San Pablo enumera algunos de los principales *frutos* del Espíritu Santo cuando escribe a los Gálatas: *Los «frutos» del Espíritu son: caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza. Contra éstos no hay ley* (Gál 5,22-23). Pero, sin duda alguna, no tuvo intención de enumerarlos todos. Son, repetimos, los actos procedentes de los dones del Espíritu Santo que tengan carácter de especial exquisitez y perfección.

Dígase lo mismo de las *bienaventuranzas evangélicas*. En el sermón de la Montaña, Cristo señaló ocho: pobreza de espíritu, mansedumbre, lágrimas, hambre y sed de justicia, misericordia, pureza de corazón, paz, y persecución por causa de la justicia. Pero también podemos decir que se trata de un número simbólico que no reconoce límites. Son las obras heroicas de los santos, que les hacen prelibar un gusto y anticipo de la bienaventuranza eterna del cielo.

TERCERA PARTE

EL CAMINO HACIA LA SANTIDAD

Examinados ya, siquiera sea tan someramente, las cuestiones fundamentales sobre la santidad en general, se impone ahora la consideración pormenorizada de los medios que ha de emplear el alma ansiosa de perfección y santidad para escalar las cumbres más elevadas de las mismas.

Dios y la Santa Iglesia le proporcionan o señalan con toda claridad cuáles son los medios necesarios y suficientes que ha de emplear a todo lo largo del proceso de su santificación. Fundamentalmente son tres:

a) La digna recepción de los sacramentos.

b) La práctica cada vez más ferviente de las virtudes cristianas.

c) La eficacia impetratoria de la oración bien hecha.

Vamos a examinar, con la mayor extensión que nos permite el marco general de nuestra obra, estos tres grandes procedimientos o medios de santificación [1].

[1] Advertimos al lector que quiera más información que hemos expuesto amplia y largamente todo lo referente a esta tercera parte de esta obra en nuestra *Teología de la perfección cristiana,* de la que ofrecemos aquí una especie de resumen o *vademécum* para comodidad del lector o para su manejo diario. Trasladamos con frecuencia literalmente la doctrina de aquella obra fundamental.

CAPÍTULO VII

LOS SACRAMENTOS EN GENERAL

1. Noción

Como es sabido, los sacramentos son unos «signos sensibles instituidos por Nuestro Señor Jesucristo para significar y producir la gracia santificante en el que los recibe dignamente». Vamos a explicar un poco esta definición.

Signos, o sea, algo que envuelve un significado para representar otra cosa, como la bandera representa la patria, o el humo es signo del fuego.

Sensibles, o sea, que pueden percibirse por los sentidos corporales: el *agua* del bautismo, el *pan* y el *vino* de la eucaristía, el *óleo* de la confirmación o unción de enfermos, las *palabras* de la fórmula de todos ellos.

Instituidos por Nuestro Señor Jesucristo. Sólo Él puede hacerlo, no la Iglesia, ya que la gracia santificante que confieren los sacramentos brota, como de su manantial único, del corazón traspasado de Cristo.

Para significar y producir la gracia santificante. Y así, el *agua* del bautismo lava el cuerpo del bautizado para significar la ablución de su alma que queda limpia de todo pecado; la eucaristía se nos da en forma de alimento corporal —bajo las apariencias de *pan* y *vino*— para significar el alimento espiritual del alma que recibe la gracia eucarística, etc.

En el que los recibe dignamente, o sea, sin ponerles ningún óbice u obstáculo voluntario. Para ello se requiere, como exigencia mínima indispensable, poseer ya el *estado de gracia* al recibir los sacramentos *de vivos* (confirmación, eucaristía, unción de los enfermos, orden sacerdotal y matrimonio) y *estar arrepentidos*, al menos con atrición sobrenatural, al recibir la absolución en el sacramento de la penitencia, o el bautismo de un adulto (los niños antes del uso de la razón no necesitan disposición alguna para que el bautismo produzca en sus almas su efecto sacramental).

2. Función de cada uno

Cada sacramento confiere su propia gracia sacramental, distinta modalmente de la gracia común u ordinaria y de la que confieren los demás sacramentos. Porque aunque la gracia santificante es específicamente *una* tal como brota del único manantial que es el corazón de Cristo, sin embargo esa gracia única llega ordinariamente hasta nosotros *canalizada* —por decirlo así— por siete canales diferentes, que son los siete sacramentos. Y al pasar por cada uno de esos siete canales adquiere una *modalidad especial*, o sea, un *matiz propio* y característico de cada sacramento; algo así como la luz se descompone en los siete colores del arco iris al atravesar un prisma de cristal.

He aquí, detalladamente, el matiz propio de la gracia sacramental en cada uno de los siete sacramentos:

1.° *En el Bautismo* es la gracia *regenerativa* que renueva totalmente al hombre, borrándole el pecado original y todos los demás pecados personales que pueda tener, con todos sus rastros y reliquias; incluso la pena temporal o eterna debida por ellos. Le da el poder y facultad de recibir los demás sacramentos (es la *puerta* de todos ellos, inaccesibles a los no bautizados).

2.° *En la Confirmación* se nos da la gracia *roborativa*, en cuanto que aumenta la vida de la fe, conduciéndola a la edad perfecta y dándole un vigor especial, con derecho a los auxilios necesarios para confesarla valientemente hasta el martirio si fuera necesario.

3.° *En la Eucaristía* se nos da la gracia *nutritiva* y *unitiva*, en cuanto que alimenta y transforma al hombre en Cristo por la caridad, con auxilios especiales contra el amor propio, que impide al hombre perseverar en el amor a Dios.

4.° *En la Penitencia* es la gracia *sanativa*, en cuanto que destruye los pecados actuales y convierte el alma a Dios, con especiales auxilios para no reincidir en el pecado.

5.° *En la Unción de los Enfermos* es la gracia *plenamente reparadora*, que borra los últimos rastros y reliquias del pecado, fortalece el alma del enfermo contra los asaltos del enemigo y la prepara para una santa muerte y la entrada inmediata en la gloria.

6.° *En el Orden Sacerdotal* es la gracia *consagrante* del ministro de Dios con especiales auxilios para desempeñar santamente su sagrado ministerio.

7.° *En el Matrimonio* es la gracia *conyugal* propia de los cónyuges, con derecho a los auxilios especiales para el recto cumplimiento de los deberes matrimoniales, guardarse mutua fidelidad y sobrellevar cristianamente la cargas del matrimonio.

3. Disposiciones para recibirlos

Hay que tener en cuenta que, en igualdad de disposiciones subjetivas por parte de los que los reciben, los sacramentos más excelentes (sobre todo la eucaristía) confieren mayor gracia que los menos excelentes. Pero si las disposiciones del que recibe un sacramento menos excelente (v. gr. la penitencia) fueran más perfectas que las del que recibe el sacramento más excelente, podría recibir el primero mayor grado de gracia que el segundo. De ahí la gran importancia que tiene disponerse con gran fervor a recibir cualquier sacramento, porque el grado de gracia que hemos de recibir depende del grado de nuestras disposiciones, como la cantidad de agua que se puede coger de una fuente depende del tamaño del vaso que se lleve para recogerla.

Capítulo VIII

EL SACRAMENTO DE LA PENITENCIA

Aunque los sacramentos sean siete, únicamente dos podemos utilizarlos continuamente en orden a nuestra santificación: la penitencia y la eucaristía. Tres de los otros cinco —el bautismo, la confirmación y el orden sacerdotal— *imprimen carácter,* o sea, una marca imborrable e irreversible en el alma, por lo que solamente pueden recibirse una sola vez en la vida. Y los otros dos —la unción de los enfermos y el matrimonio— no suelen recibirse, ordinariamente, más que una sola vez en la vida, a no ser que el enfermo vuelva a recaer en su enfermedad o el cónyuge viudo vuelva a contraer nuevo matrimonio canónico.

Vamos, pues, a examinar el sacramento de la penitencia, para poner de manifiesto su *valor substantivo* como medio de santificación, y las disposiciones necesarias para sacar de él su máxima eficacia santificadora.

1. Valor substantivo del sacramento de la penitencia

Sería un gran error pensar que el sacramento de la penitencia se ordena únicamente a obtener la absolución de nuestros pecados o a una simple disposición previa para mejor recibir la eucaristía. El sacramento de la penitencia tiene en sí mismo, e independientemente de los demás, un gran *valor substantivo* y una *eficacia extraordinaria* en orden al aumento y desarrollo de la vida cristiana de la gracia.

Como es sabido, los sacramentos dignamente recibidos *producen la gracia* en los que todavía no la tienen (bautismo y penitencia, que por eso se llaman *sacramentos de muertos),* o la *aumentan* y *acrecientan* en los que ya la poseen (los otros cinco, que por eso se llaman *sacramentos de vivos).*

El sacramento de la penitencia actúa o puede actuar de las dos maneras: *dándoles la gracia* (como sacramento de muertos) a los que no la tienen, o *aumentándosela* si ya la poseen (en cuyo caso actúa como si fuera sacramento de vivos). En cuanto a la intensidad o grado en que confiere la gracia, depende mucho de las disposiciones en que se recibe, como vamos a ver a continuación.

2. Disposiciones para recibirlo fructuosamente

El catecismo más elemental enseña las cinco condiciones que hemos de reunir al acercarnos al sacramento de la penitencia: examen de conciencia, contrición de corazón, propósito de enmienda, confesión de los pecados y cumplimiento de la penitencia impuesta por el confesor.

Presupuesto el diligente examen, pero sereno y tranquilo sin escrúpulos; la sincera y leal confesión, sin exageraciones ni disimulos que podrían hacerla nula, inválida o sacrílega; y el posterior y exacto cumplimiento de la penitencia impuesta por el confesor, vamos a examinar más despacio las otras dos condiciones que son las más importantes en orden a la santificación del alma.

a) *La contrición de corazón o verdadero arrepentimiento*

Es la disposición fundamental, junto con el propósito de enmienda, para sacar el mayor fruto posible de la recepción del sacramento. Su falta absoluta haría *sacrílega* la confesión —si fuera con advertencia— o haría *inválida* la absolución —por falta de materia próxima— aun recibida con buena fe. Entre personas piadosas que se confiesan casi siempre de faltas leves, es más fácil de lo que se cree la invalidez de la absolución por falta de verdadero arrepentimiento, ocasionado por la misma insignificancia de esas culpas y el espíritu de rutina con que se confiesan de ellas. Por eso, en orden al valor de las absoluciones, es preferible no acusarse de faltas ligeras de las que no se tenga valor de evitarlas a todo trance —ya que no es obligatoria la acusación de las faltas veniales, y sería irreverencia y gran abuso acusarse sin arrepentimiento ni propósito de enmienda—, haciendo recaer el dolor y propósito sobre algún pecado grave de la vida pasada del que se vuelva a acusar o sobre una falta actual de la que se duele de verdad y trata seriamente de no volverla a cometer.

La intensidad del arrepentimiento, nacido sobre todo de los motivos de *perfecta contrición*, estará en razón directa del grado de gracia que el alma recibirá con la absolución sacramental. Con una contrición intensa podría obtener el alma no solamente la remisión total de sus culpas y de toda la pena temporal que había de pagar en esta vida o en el purgatorio, sino también un aumento considerable de gracia santificante, que la haría avanzar a grandes pasos por los caminos de la perfección. Téngase muy presente que, según la doctrina del Angélico Doctor, al recobrar la gracia el pecador en el sacramento de la penitencia (o fuera de él, por la perfecta contrición con propósito de confesarse), no siempre la recibe *en el mismo grado de antes* del pecado que se la quitó, sino en igual, mayor o menor *según sus disposiciones actuales* [1]. Es, pues, de la mayor importancia procurar la máxima intensidad posible en el arrepentimiento y contrición para lograr recuperar el mismo grado o quizá mayor de gracia que el que se poseía antes del pecado. Y esta misma doctrina vale también para el *aumento de la gracia* cuando el alma se acerque al sacramento ya en posesión de la misma. Nada, pues, ha de procurar con tanto empeño el alma que quiera santificarse como esta intensidad de contrición nacida del amor de Dios, de la consideración de su infinita bondad y misericordia, del amor y sufrimientos de Cristo, de la monstruosa ingratitud del pecado para con un Padre tan bueno, que nos ha colmado de incomprensibles beneficios, etc. Pero, bien persuadida de que esta gracia de la perfecta e intensa contrición es un don de Dios que sólo puede impetrarse por vía de oración, se humillará profundamente ante la divina Majestad, implorándola con insistencia por intercesión de María, Medianera de todas las gracias.

b) *El propósito firme*

Por falta de él resultan *inválidas* —cuando menos— gran número de confesiones, sobre todo entre gente devota y rutinaria. Hay que poner suma diligencia en este importante asunto. Para ello no nos contentaremos con un propósito general de no volver a pecar, demasiado

[1] He aquí las propias palabras de Santo Tomás de Aquino: «Acontece, pues, que la intensidad del arrepentimiento del penitente es, a veces, proporcionada a una mayor gracia que aquella de la que cayó por el pecado; a veces, a igual; y a veces, a menor. Y *por lo mismo* el penitente se levanta a veces con mayor gracia que la que tenía antes; a veces con igual; y a veces, con menor. Y lo mismo hay que decir de las virtudes que dependen y siguen a la gracia» (III,89,2).

inconcreto para que resulte eficaz. Sin excluir ese propósito general, tomemos, además, una resolución clara, concreta, enérgica, de poner los medios para evitar tal o cual falta o adelantar en la práctica de una determinada virtud. Hagamos recaer sobre esa resolución una mirada especial en el examen diario de conciencia y démosle cuenta al confesor, en la próxima confesión, de nuestra fidelidad o flaqueza. ¡Cuántas confesiones de gente piadosa resultan inválidas o poco menos que inútiles por no tener en cuenta estas cosas tan importantes!

3. Efectos de la confesión sacramental

No cabe duda que la confesión realizada en las condiciones que acabamos de recordar, es un medio de alta eficacia santificadora. Porque con ella:

a) La sangre de Cristo ha caído sobre nuestra alma, purificándola y santificándola. Por eso los santos, que habían recibido luces vivas sobre el valor infinito de la sangre redentora de Jesús, tenían verdadera hambre y sed de recibir la absolución sacramental.

b) Se nos aumenta la gracia *ex opere operato*, aunque en grados diferentes según las disposiciones del penitente. De cien personas que hayan recibido las absolución de las mismas faltas, no habrá dos que hayan recibido la gracia en el mismo grado. Depende de la intensidad de su arrepentimiento y del grado de humildad con que se hayan acercado al sacramento.

c) Después de una buena confesión el alma se siente llena de paz y de consuelo. Y esta disposición psicológica es indispensable para correr por los caminos de la perfección.

d) Se reciben mayores luces en los caminos de Dios. Y así, por ejemplo, después de confesarnos comprendemos mejor la necesidad de perdonar las injurias, viendo cuán misericordiosamente nos ha perdonado el Señor; o se advierte con más claridad la malicia del pecado venial, que es una mancha que —además de ofender a Dios— afea y ensucia el alma, privándola de gran parte de su brillo y hermosura.

e) Aumenta considerablemente las fuerzas del alma, proporcionándole energía para vencer las tentaciones y fortaleza para el perfecto cumplimiento del deber. Claro que estas fuerzas se van debilitando poco a poco, y por eso es menester aumentarlas otra vez acercándose al sacramento con la mayor *frecuencia* que nos sea posible, teniendo en cuenta todas las circunstancias que nos rodean.

4. La virtud de la penitencia y el espíritu de compunción

La recepción del sacramento de la penitencia es de una eficacia santificadora extraordinaria, pero se trata de un acto transitorio que no puede repetirse continuamente. Lo que ha de permanecer habitualmente en el alma es la *virtud de la penitencia* y el *espíritu de compunción*, que mantendrán en nosotros los frutos del sacramento.

1. *La virtud de la penitencia* —como enseña Santo Tomás— es un hábito sobrenatural por el que nos dolemos de los pecados pasados con intención de removerlos del alma [2]. Lleva, pues, implícito el deseo de expiarlos.

2. *El espíritu de compunción* ha de manifestarse por los actos que le son propios, pero en sí mismo es una actitud habitual del alma que nos mantiene en el pesar de haber ofendido a Dios y en el deseo de reparar nuestras faltas. Este espíritu de compunción es necesario a todos los que no han vivido en una inocencia perfecta, o sea, más o menos a todos los hombres del mundo.

3. *Los principales medios* para adquirir el espíritu de penitencia y de compunción son:

a) La oración, ya que se trata de un don de Dios altamente santificador. El Misal trae una preciosa fórmula *pro petitione lacrymarum* [3] que los antiguos monjes recitaban con frecuencia.

b) El salmo *Miserere* es también una fórmula bella.

c) La contemplación de los sufrimientos de Cristo a causa de nuestros pecados y su infinita misericordia en acoger al pecador arrepentido.

d) La práctica voluntaria de mortificaciones y austeridades realizadas con espíritu de reparación en unión con Cristo crucificado. Los santos no acertaban a vivir sin cruz. En el fondo del alma, todos repetían el anhelo sublime de Santa Teresa: «O padecer o morir».

[2] SANTO TOMÁS, III,85,1.

[3] Hela aquí, traducida al castellano: «Dios omnipotente y misericordioso, que para el pueblo sediento hiciste brotar de la piedra una fuente de agua viva: haz que broten de nuestro corazón endurecido lágrimas de compunción, a fin de que podamos llorar nuestros pecados y merezcamos obtener su remisión por tu misericordia» (cf. *Misal Romano*, entre las oraciones «ad diversa»).

Capítulo IX

LA EUCARISTÍA

La eucaristía es el más excelente y sublime de todos los sacramentos, el fin al que se ordenan todos ellos, el centro de toda vida cristiana, el medio más eficaz y poderoso para remontarnos a la más alta santidad en las cumbres más elevadas de la unión transformativa con Dios.

Como es sabido, la eucaristía ofrece dos aspectos que se complementan mutuamente. Se la puede considerar como *sacramento* (la sagrada comunión) y como *sacrificio* (la santa Misa). Vamos a examinar por separado estos dos aspectos igualmente santificadores.

I. LA EUCARISTÍA COMO SACRAMENTO

Examinaremos su eficacia santificadora, las disposiciones para comulgar, la acción de gracias, la comunión espiritual y la visita al Santísimo.

1. Eficacia santificadora de la eucaristía

Entre todos los ejercicios y prácticas de piedad, ninguno hay cuya eficacia santificadora pueda compararse a la digna recepción del sacramento de la eucaristía. En ella recibimos no solamente la gracia, sino el Manantial y la Fuente misma de donde brota. Ella debe ser, en su doble aspecto de sacramento y de sacrificio, el centro de convergencia de toda la vida cristiana. Toda debe girar en torno a la eucaristía.

Omitimos aquí —por no permitir otra cosa el marco de esta obra— una multitud de cuestiones dogmáticas y morales relativas a la eucaristía. Recordemos, no obstante, en forma de breves puntos, algunas ideas fundamentales que conviene tener siempre muy presentes.

1.ª La santidad consiste en participar de manera cada vez más plena y perfecta de la vida divina que se nos comunica por la gracia.

2.ª Esta gracia brota —como de su Fuente única para el hombre— del Corazón de Cristo, en el que reside la plenitud de la divinidad y de la gracia.

3.ª Cristo se nos da en la eucaristía como alimento para nuestras almas. Pero, a diferencia del alimento material, no somos nosotros quienes asimilamos a Cristo, sino Él quien nos diviniza y transforma en sí mismo. En la eucaristía alcanza el cristiano su máxima *cristificación,* en la que consiste la santidad según la sublime fórmula de San Pablo.

4.ª La comunión, al darnos enteramente a Cristo, pone a nuestra disposición todos los tesoros de santidad, de sabiduría y de ciencia encerrados en Él. Con ella, pues, recibe el alma un tesoro rigurosa y absolutamente infinito, que se le entrega en propiedad.

5.ª Juntamente con el Verbo encarnado —con su cuerpo, alma y divinidad— se nos dan en la eucaristía las otras dos personas de la Santísima Trinidad, el Padre y el Espíritu Santo, en virtud del inefable misterio de la *circuminsesión,* que las hace inseparables puesto que las tres poseen una sola y misma esencia o naturaleza. Nunca tan perfectamente como después de comulgar el cristiano se convierte en templo y sagrario de la divinidad. En virtud de este divino e inefable contacto con la Santísima Trinidad, el alma —y, por redundancia de ella, el mismo cuerpo del cristiano— se hace más sagrada que la custodia y el copón y *aún más que las mismas especies sacramentales,* que contienen a Cristo —ciertamente—, pero sin tocarle siquiera ni recibir de Él ninguna influencia santificadora.

6.ª La unión eucarística nos asocia de una manera misteriosa pero real a la vida íntima de la Santísima Trinidad. En el alma del que acaba de comulgar, el Padre engendra a su Hijo unigénito, y de ambos procede esa corriente de amor, verdadero torrente de llamas, que es el Espíritu Santo. El cristiano después de comulgar debería caer en éxtasis de adoración y de amor, limitándose únicamente a dejarse llevar por el Padre al Hijo y por el Hijo al Padre en la unidad del Espíritu Santo. Nada de devocionarios, ni cánticos, ni fórmulas rutinarias de acción de gracias; un sencillo movimiento de abrasado amor y de íntima y entrañable adoración, que podría traducirse en la simple fórmula del *Gloria Patri, et Filio, et Spiritui Sancto...*

7.ª De esta forma la unión eucarística es ya *el cielo comenzado,* el «cara a cara en las tinieblas» (Beata Isabel de la Trinidad). En el cielo no haremos otra cosa, o ésta, al menos, será la fundamental.

Estas ideas son fundamentales, y ellas solas bastarían, bien asimiladas, para darnos el tono y la norma en toda nuestra vida cristiana, que ha de ser esencialmente eucarística. Pero para mayor abundamiento precisemos un poco más lo relativo a la preparación y acción de gracias, que tienen importancia capital para obtener de la eucaristía el máximo rendimiento santificador.

2. Disposiciones para comulgar

Contra las exageraciones y rigores jansenistas, que exigían disposiciones casi inasequibles para atreverse a comulgar, el gran pontífice San Pío X en el decreto Sacra Tridentina Synodus del 20 de diciembre de 1905 dirimió para siempre la controversia al determinar que para recibir la comunión frecuente y aún diaria se requiere únicamente el estar en gracia de Dios y tener rectitud de intención (o sea, que no se comulgue por vanidad o rutina sino por agradar a Dios). Se recomienda también estar limpios de pecados veniales, pero no es absolutamente necesario porque la comunión ayudará a vencerlos. Es conveniente también contar con el consejo del confesor; y una diligente y fervorosa preparación y acción de gracias. Nada más.

De todas formas, es evidente que las personas que quieran adelantar seriamente en la perfección cristiana han de procurar intensificar hasta el máximo estas condiciones indispensables. Su preparación remota ha de consistir en llevar una vida digna del que ha comulgado por la mañana y ha de volver a comulgar al día siguiente (o el mismo día en otra misa, según la moderna concesión de la Iglesia recogida en el Código Canónico, n.917). Hay que insistir principalmente en desechar todo apego al pecado venial, sobre todo al plenamente deliberado, y en combatir el modo tibio e imperfecto de obrar, lo cual supone la tendencia a practicar *lo más perfecto para nosotros* en cada caso, habida cuenta de las circunstancias.

3. Preparación próxima para comulgar

Cuatro son las principales disposiciones próximas que ha de procurar excitar en sí el alma ferviente, implorándolas de Dios con humildad y perseverante insistencia:

a) *Fe viva.* Cristo la exigía siempre como condición indispensable antes de conceder una gracia aun de tipo material (milagro). La eucaristía es por antonomasia el *mysterium fidei*, ya que en ella nada percibe la razón natural ni los sentidos. Santo Tomás recuerda en su bella oración *Adoro te devote* que «en la cruz se ocultó únicamente la divinidad, pero en el altar desaparece incluso la humanidad santa: Latet simul et humanitas». Esto exige de nosotros una *fe viva* transida de adoración.

Pero no sólo en este sentido —asentimiento vivo al misterio eucarístico— la fe es absolutamente indispensable, sino también en orden a la virtud vivificante del contacto con Jesús. Hemos de considerar en nuestras almas la lepra del pecado y repetir con la fe viva del leproso del Evangelio: «Señor, si tú quieres puedes limpiarme» (Mt 8,2); o como la del ciego de Jericó —menos infortunado con la privación de la luz material que nosotros con la ceguera de nuestra alma—: «Señor, haced que vea» (Mt 10,51).

b) *Humildad profunda.* Jesucristo lavó los pies de sus apóstoles antes de instituir la Eucaristía *para darles ejemplo* (Jn 13,15). Si la Santísima Virgen se preparó a recibir en sus virginales entrañas al Verbo de Dios con aquella profunda humildad que la hizo exclamar: «He aquí la *esclava* del Señor» (Lc 1,38), ¿qué debemos hacer nosotros en semejante coyuntura? No importa que nos hayamos arrepentido perfectamente de nuestros pecados y nos encontremos actualmente en estado de gracia. La culpa fue perdonada, el reato de pena acaso también (si hemos hecho la debida penitencia), pero el *hecho histórico* de haber cometido aquel pecado no desaparecerá jamás. No olvidemos, cualquiera que sea el grado de santidad que actualmente poseamos, que, si hemos cometido en nuestra vida un solo pecado mortal, hemos sido rescatados del infierno, que somos expresidiarios de Satanás. El cristiano que haya cometido en la vida pasada algún pecado mortal debería estar siempre *anonadado de humildad.* Por lo menos, al acercarnos a comulgar repitamos por tres veces con sentimiento de profunda humildad y vivo arrepentimiento la fórmula sublime del centurión: «Domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum» (Mt 8,8).

c) *Confianza ilimitada.* Es preciso que el recuerdo de nuestros pecados nos lleve a la humildad, pero no al abatimiento, que sería una forma disfrazada de orgullo. Jesucristo es el gran perdonador, que acogió con infinita ternura a todos los pecadores que se le acercaron en demanda de perdón. No ha cambiado de condición:

es el mismo del Evangelio. Acerquémonos a Él con humildad y reverencia, pero también con inmensa confianza en su bondad y misericordia. Es el Padre, el Pastor, el Médico, el Amigo divino, que quiere estrecharnos contra su Corazón palpitante de amor. La confianza le rinde y le vence: no puede resistir a ella, le roba el Corazón...

d) *Hambre y sed de comulgar.* Ésta es la disposición que más directamente afecta a la eficacia santificadora de la Eucaristía. Esta hambre y sed de recibir a Jesús sacramentado, que procede del amor y casi se identifica con él, ensancha la capacidad del alma y la dispone a recibir la gracia sacramental en proporciones grandes. La cantidad de agua que se coge de la fuente depende en cada caso del tamaño del vaso que se lleva. Si nos preocupáramos de pedirle ardientemente al Señor esta hambre y sed de la Eucaristía y procuráramos fomentarla con todos los medios a nuestro alcance, muy pronto seríamos santos. Santa Catalina de Siena, Santa Teresa de Jesús, Santa Micaela del Santísimo Sacramento y otras muchas almas santas tenían un hambre y sed de comulgar tan devoradoras, que se hubieran expuesto a los mayores sufrimientos y peligros a trueque de no perder un solo día el divino alimento que las sostenía. Hemos de ver precisamente en estas disposiciones no solamente un efecto, sino también una de las más eficaces causas de su excelsa santidad. La Eucaristía recibida con tan ardientes deseos aumentaba la gracia en sus almas en grado incalculable, haciéndolas avanzar a grandes pasos por los caminos de la santidad.

En realidad, cada una de nuestras comuniones debería ser *más fervorosa que la anterior*, aumentando nuestra misma hambre y sed. Porque cada nueva comunión aumenta el caudal de nuestra gracia santificante —a mayor capital, mayores intereses—, y nos dispone, en consecuencia, a recibir al Señor al día siguiente con un amor, no sólo igual, sino mucho mayor que el de la víspera. Aquí, como en todo el proceso de la vida espiritual, el alma debe avanzar con movimiento *uniformemente acelerado*; algo así como una piedra, que cae con *mayor rapidez* a medida que se acerca más al suelo [1].

[1] Lo recuerda hermosamente Santo Tomás: «El movimiento natural (v. gr. el de una piedra al caer) es más acelerado cuanto más se acerca al término. Lo contrario ocurre con el movimiento violento (v. gr. el de una piedra arrojada hacia arriba). Ahora bien: la gracia inclina al modo de la naturaleza. Luego los que están en gracia, cuanto más se acercan al fin, tanto más deben crecer» *(In epist. ad Heb.* 1,25).

4. La acción de gracias

Para el grado de gracia que nos ha de aumentar el sacramento por sí mismo *(ex opere operato)* es más importante la preparación para recibirlo que la acción de gracias después de haberlo recibido; porque ese efecto *ex opere operato* lo produce el sacramento *una sola vez, en el momento mismo de recibirlo* y, por lo mismo, está directamente relacionado con las disposiciones *actuales* del alma que se acerca a comulgar, no ya por las que puedan tenerse después [2].

De todas formas la acción de gracias es importante también, aunque el aumento de la gracia ya no se producirá entonces *ex opere operato* sino en virtud de las nuevas disposiciones del que comulga *(ex opere operantis)*, que pueden repetirse muchas veces mientras dura la acción de gracias. Con razón decía Santa Teresa a sus monjas: «No perdáis tan buena sazón de negociar como es la hora después de haber comulgado» [3]. Cristo está presente en nuestro corazón, y nada desea tanto como llenarnos de bendiciones.

a) *Modo*

La mejor manera de dar gracias consiste en *identificarse por el amor con el mismo Cristo* y ofrecerlo al Padre con todas sus infinitas riquezas, como oblación suave por las cuatro finalidades del sacrificio: como *adoración, reparación, petición* y *acción de gracias.* Hablaremos más ampliamente de esto al tratar del sacrificio de la Misa y allí remitimos al lector.

Hay que evitar a todo trance el *espíritu de rutina,* que esteriliza la mayor parte de las acciones de gracias después de comulgar. Son legión las almas devotas que ya tienen preconcebida su acción de gracias —a base de rezos y fórmulas de devocionario— y no quedan tranquilas sino después de recitarlas todas mecánicamente. Nada de contacto íntimo con Jesús, de conversación cordial con Él, de fusión de corazones, de petición humilde y entrañable de las gracias que necesitamos *hoy,* que acaso sean completamente distintas de las que necesitaremos mañana. «Yo no sé qué decirle al Señor», contestan cuando se les inculca que abandonen el devocionario y se entreguen a una conversación

[2] Cf. III,80,8 ad 6.
[3] SANTA TERESA, *Camino* 34,10.

amorosa con Él. Y así no intentan siquiera salir de su rutinario formulismo. Si le amaran de verdad y se esforzaran un poquito en ensayar un *diálogo de amistad,* silencioso, entrañable, con su amantísimo Corazón, bien pronto experimentarían repugnancia y náuseas ante las fórmulas del devocionario, compuestas y escritas por los hombres. La voz de Cristo, suave e inconfundible, resonaría en lo más íntimo de su alma, adoctrinándola en el camino del cielo y estableciendo en ella aquella paz que «sobrepuja todo entendimiento» (Flp 4,7).

Otro excelente modo de dar gracias después de comulgar es reproducir en silencio algunas escenas del Evangelio, imaginando que somos nosotros los protagonistas ante Cristo, que está en nosotros realmente presente como entonces: «Señor, el que amas está enfermo» (las hermanas de Lázaro: Jn 11,3); «Señor, si quieres puedes limpiarme» (el leproso: Mt 8,2); «Señor, haced que vea» (el ciego de Jericó: Mc 10,51); «Señor, dadme siempre de esa agua» (la samaritana: Jn 4,15); «Señor, auméntanos la fe» (los apóstoles: Lc 17,5); «Creo, Señor, pero ayuda tú a mi poca fe» (el padre del joven lunático: Mc 9,24); «Señor, enséñanos a orar» (un discípulo: Lc 11,1); «Señor, muéstranos al Padre y esto nos basta» (el apóstol Felipe: Jn 14,8); «Señor, ¿a quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna» (apóstol San Pedro: Jn 6,68), etc., etc. ¡Cómo gozará Nuestro Señor viendo la sencillez, la fe y la humildad de los nuevos leprosos, ciegos, enfermos e ignorantes que se acercan a Él con la misma confianza y amor que sus hermanos del Evangelio! ¿Cómo será posible que deje de atendernos, si Él es el mismo de entonces —no ha cambiado de condición— y nosotros somos tan miserables y aun más que aquellos del Evangelio? Nada hay que conmueva tanto su divino Corazón como un alma *sedienta de Dios* que se humilla reconociendo sus llagas y miserias e implorando el remedio de ellas.

b) *Duración*

Es conveniente prolongar la acción de gracias un cuarto de hora por lo menos. Es una suerte de irreverencia e indelicadeza para con el divino Huésped tomar la iniciativa de terminar cuanto antes la visita que se ha dignado hacernos. Con las personas del mundo que nos merecen algún respeto no obramos así, sino que esperamos a que den ellas por terminada la entrevista. Jesús prolonga su visita a nuestra alma todo el tiempo que permanecen inalterables substancialmente

las especies sacramentales; y, aunque no puede darse sobre esto una regla fija —depende de la fuerza digestiva de cada uno— puede señalarse una *media hora* como término medio en una persona normal. Permanezcamos, si nos es posible, todo este tiempo a los pies del Maestro oyendo sus divinas inspiraciones y recibiendo su influencia santificadora. Sólo en circunstancias anormales o extraordinarias —un trabajo o necesidad urgente, etc.— preferiremos acortar la acción de gracias antes que privarnos del bien inmenso de una sola comunión, suplicando entonces al Señor que supla con su bondad y misericordia el tiempo que aquel día no le podemos dar.

5. La comunión espiritual

Un gran complemento de la comunión sacramental que prolonga su influencia y asegura su eficacia es la llamada «comunión espiritual». Consiste esencialmente en un acto de *ferviente deseo* de recibir la eucaristía y en darle al Señor un *abrazo estrecho* como si realmente acabara de entrar en nuestro corazón. Esta práctica piadosa, bendecida y fomentada por la Iglesia, es de gran eficacia santificadora y tiene la ventaja, además, de poderse repetir muchas veces al día (algunas personas la asocian al rezo del avemaría al dar el reloj la hora). Nunca se alabará suficientemente esta excelsa práctica, pero evítese cuidadosamente la rutina y el apresuramiento, que lo echan todo a perder.

6. La visita al Santísimo

Es otra excelente práctica que no omitirán un solo día las personas deseosas de santificarse. Consiste en pasar un ratito —repetido varias veces al día, si es posible— a los pies del Maestro encerrado en el Sagrario. Si se practica una sola vez al día, la hora más oportuna es el atardecer, cuando la lamparita del Santísimo empieza a prevalecer sobre la luz de la tarde que se va. En esa hora misteriosa todo convida al recogimiento y al silencio, que son excelentes disposiciones para oír la voz del Señor en lo más íntimo del alma. El procedimiento mejor para realizar la visita es dejar expansionarse libremente el corazón en ferviente coloquio con Jesús. No hacen falta tener letras ni elocuencia alguna para ello, sino únicamente amar mucho al Señor y tener con Él la confianza de un niño con su padre amantísimo. Los libros —como

el excelente de San Alfonso de Ligorio— pueden ayudar un poco a ciertas almas que se distraen fácilmente, pero de ningún modo podrán suplantar jamás la espontaneidad y el ardor de un alma que abra de par en par su corazón a los efluvios de amor que emanan de Jesucristo sacramentado.

II. LA EUCARISTÍA COMO SACRIFICIO

Hasta aquí hemos estudiado la Eucaristía *como sacramento.* Vamos a estudiarla ahora *como sacrificio,* que no es otra cosa que el santo sacrificio de la Misa. Y vamos a estudiarla precisamente como uno de los más importantes y eficaces medios de santificación que puede utilizar el cristiano en su ascensión a la santidad.

1. Nociones previas

Recordemos en primer lugar algunas nociones dogmáticas en torno a la santa Misa como sacrificio eucarístico.

1.ª La santa Misa es substancialmente *el mismo sacrificio de la cruz,* con todo su valor infinito: la misma Víctima, la misma oblación y el mismo Sacerdote principal. Entre la Misa y el sacrificio del Calvario no hay más que una diferencia accidental: el *modo* de realizarse (cruento en la cruz, incruento en el altar). Así lo declaró la Iglesia dogmáticamente en el concilio Tridentino [4].

2.ª La santa Misa, como verdadero sacrificio que es, realiza propiamente las cuatro finalidades del mismo: adoración, reparación, petición y acción de gracias (Denz 948 y 950).

3.ª El valor de la Misa es en sí mismo rigurosamente infinito, como el del Calvario al que hace presente. Pero sus efectos, en cuanto dependen de nosotros, no se nos aplican sino en la medida de nuestras disposiciones interiores.

4.ª Cristo hace en la santa Misa el triple oficio de Sacerdote, Víctima y Altar.

[4] «Una sola y la misma es, en efecto, la Víctima, y el que ahora se ofrece por el ministerio de los sacerdotes es el mismo que entonces se ofreció a Sí mismo en la cruz, siendo sólo distinta la manera de ofrecerse» (cruenta o incruenta). Denz 940.

2. Fines y efectos de la santa Misa

La santa Misa, como reproducción que es del sacrificio redentor, tiene los mismos fines y produce los mismos efectos que el sacrificio de la cruz. Son los mismos que los del sacrificio en general como acto más importante de la virtud de la religión, pero en grado incomparablemente superior. Son los siguientes:

1. *Adoración.* El sacrificio de la Misa rinde a Dios una adoración absolutamente digna de Él, rigurosamente infinita. Este efecto lo produce siempre, infaliblemente, *ex opere operato*, aunque celebre la Misa un sacerdote indigno y en pecado mortal. La razón es porque este valor latréutico o de adoración depende de la dignidad infinita del Sacerdote principal que lo ofrece y del valor de la Víctima ofrecida.

Recuérdese el ansia atormentadora de glorificar a Dios que experimentaban los santos. Con una sola Misa podían apagar para siempre su sed. Con ella le damos a Dios toda la gloria y todo el honor que se le debe en reconocimiento de su soberana grandeza y supremo dominio; y esto del modo más perfecto posible, en grado rigurosamente infinito. Por razón del Sacerdote principal y de la Víctima ofrecida, una sola Misa glorifica más a Dios que le glorificarán en el cielo por toda la eternidad todos los ángeles y santos y bienaventurados juntos, incluyendo a la Santísima Virgen María, Madre de Dios. La razón es muy sencilla y evidente: la gloria que proporcionarán a Dios durante toda la eternidad *todas las criaturas juntas* será todo lo grande que se quiera, pero no infinita, porque no puede serlo: nada infinito pueden producir las criaturas. Claro que de aquí no puede inferirse que la Misa, en orden a glorificar a Dios, valga más que el cielo, porque en el cielo está también el mismo Cristo que añade su valor infinito al no infinito de las criaturas.

¡La Misa glorifica infinitamente a Dios, tanto como el cielo eterno! En retorno de esta incomparable glorificación, Dios se inclina amorosamente a sus criaturas. De ahí procede el inmenso valor de santificación que encierra para nosotros el santo sacrificio de la Misa.

Consecuencia. ¡Qué tesoro el de la santa Misa! ¡Y pensar que muchos cristianos —la mayor parte de las personas devotas— no han caído todavía en la cuenta de ello, y prefieren sus prácticas rutinarias de devoción a su incorporación a este sublime sacrificio, que constituye el acto principal de la religión y culto de la verdadera Iglesia de Jesucristo!

2. *Reparación.* Después de la adoración, ningún otro deber más apremiante para con el Creador que el de *reparar* las ofensas que de nosotros ha recibido. Y también en este sentido el valor de la santa Misa es absolutamente incomparable, ya que con ella ofrecemos al Padre la *reparación infinita* de Cristo con toda su eficacia redentora.

«En el día, está la tierra inundada por el pecado; la impiedad y la inmoralidad no perdonan cosa alguna. ¿Por qué no nos castiga Dios? Porque cada día, cada hora, el Hijo de Dios, inmolado en el altar, aplaca la ira de su Padre y desarma su brazo pronto a castigar.

Innumerables son las chispas que brotan de las chimeneas de los buques; sin embargo, no causan incendios, porque caen al mar y son apagadas por el agua. Sin cuento son también los crímenes que a diario suben de la tierra y claman venganza ante el trono de Dios; esto no obstante, merced a la virtud reconciliadora de la Misa, se anegan en el mar de la misericordia divina [5].

Claro que este efecto no se nos aplica en toda su plenitud infinita (bastaría una sola Misa para reparar, con gran sobreabundancia, todos los pecados del mundo y liberar de sus penas a todas las almas del purgatorio), sino en grado limitado y finito según nuestras disposiciones. Pero con todo:

a) Nos alcanza —de suyo, *ex opere operato,* si no le ponemos obstáculos— la *gracia actual* necesaria para arrepentirnos de nuestros pecados. Lo enseña expresamente el Concilio de Trento: «Aplacado el Señor por la oblación de este sacrificio, concediendo la gracia y el don de la penitencia, perdona los crímenes y pecados por grandes que sean» (Denz 940).

Consecuencia. Nada puede hacerse más eficaz para obtener de Dios *la conversión de un pecador* como ofrecer por esa intención el santo sacrificio de la Misa, rogando al mismo tiempo al Señor quite del corazón del pecador los obstáculos para la obtención infalible de esa gracia.

b) Remite siempre, infaliblemente si no se le pone obstáculo, parte al menos de la pena temporal que había que pagar por los pecados en este mundo o en el purgatorio. De ahí que la santa Misa sea el mejor sufragio que puede ofrecerse por las almas del purgatorio (Denz 940 y 950). El grado y medida de esta remisión depende de nuestras disposiciones, al menos con relación a nuestros pecados propios, porque en lo relativo a la de los pecados ajenos depende únicamente de la volun-

[5] ARAMI, *Vive tu vida* c.21.

tad de Dios, aunque ayude también mucho la devoción del que dice la Misa o la del que la encargó [6].

Consecuencia. Ningún sufragio aprovecha tan eficazmente a las almas del purgatorio como la aplicación del santo sacrificio de la Misa. Y ninguna otra penitencia sacramental pueden imponer los confesores a sus penitentes cuyo valor satisfactorio pueda compararse de suyo al de una sola Misa ofrecida a Dios. ¡Qué dulce purgatorio puede ser para el alma la santa Misa!

3. *Petición.* Nuestras necesidades son inmensas en todos los órdenes de la vida, pero todas ellas pueden encontrar su solución al incorporar nuestra indigente petición a la oración omnipotente de Jesucristo. «Siempre vivo para interceder por nosotros» (Heb 7,25). Cristo se ofrece en la santa Misa al Padre para obtenernos, por el mérito infinito de su oblación, todas las gracias de vida divina que necesitamos. Al incorporarla a la santa Misa, nuestra oración no solamente entra en el río caudaloso de las oraciones litúrgicas —que ya le daría una dignidad y eficacia especial *ex opere operantis Ecclesiae*—, sino que se confunde con la oración infinita de Cristo. El Padre le escucha siempre: «Yo sé que siempre me escuchas» (Jn 11,42), y en atención a Él está dispuesto a concedernos a nosotros todo cuanto le pidamos o necesitemos.

Y téngase en cuenta que el sacrificio de la Misa, por ser de eficacia infinita, no se agota ni disminuye por muchos que sean los que participen de él a la vez. El sol ilumina lo mismo a una persona que a mil que se encuentren en una plaza. Cada uno de los que participan en una misma Misa recibe *por entero toda su eficacia* sin más limitación que el grado de sus personales disposiciones, sin que la presencia de los otros mil participantes le robe o perjudique en lo más mínimo: cada uno de los participantes se aprovecha de *la Misa entera,* como si sólo por él la hubiera celebrado el sacerdote. Por donde se ve cuán equivocados están los que exigen al sacerdote que aplique la Misa exclusivamente para ellos o sus propios difuntos con exclusión egoísta de todos los demás.

Consecuencia. No hay novena ni triduo que se pueda comparar a la eficacia impetratoria de una sola Misa. ¡Cuánta ignorancia y desorientación entre los fieles en torno al valor objetivo de las cosas! Lo que no obtengamos con la santa Misa, jamás lo obtendremos por cualquier

[6] Cf. SANTO TOMÁS, III,79,5; *Suppl.*71,9.

otro procedimiento. Está muy bien el empleo de esos otros procedimientos bendecidos y aprobados por la Iglesia; es indudable que Dios concede muchas gracias a través de ellos, pero coloquemos cada cosa en su lugar. La Misa por encima de todo.

4. *Acción de gracias.* Los inmensos beneficios de orden natural y sobrenatural que hemos recibido de Dios nos han hecho contraer ante Él una deuda infinita de gratitud. La eternidad entera resultaría impotente para saldar esa deuda si no contáramos con otros medios que los que por nuestra cuenta pudiéramos ofrecerle. Pero está a nuestra disposición un procedimiento para liquidarla totalmente con infinito saldo a nuestro favor: el santo sacrificio de la Misa. Por ella ofrecemos al Padre un sacrificio eucarístico, o de acción de gracias, que supera nuestra deuda rebasándola infinitamente, porque es el mismo Cristo quien se inmola por nosotros y en nuestro lugar da gracias a Dios por sus inmensos beneficios. Y, a la vez, es una fuente de nuevas gracias, porque al bienhechor le gusta ser correspondido.

Este efecto *eucarístico* o «de acción de gracias» —que eso significa la palabra eucaristía— lo produce la santa Misa por sí misma: siempre, infaliblemente, *ex opere operato,* independientemente de nuestras disposiciones.

Tales son, a grandes rasgos, las riquezas infinitas encerradas en la santa Misa. Por eso los santos, iluminados por Dios, la tenían en gran aprecio. Era el centro de su vida, la fuente de su espiritualidad, el sol resplandeciente alrededor del cual giraban todas sus actividades. El santo Cura de Ars, San Juan Bautista Vianney, hablaba con tal fervor y convicción de la excelencia de la santa Misa, que llegó a conseguir que todos sus feligreses la oyeran diariamente participando activamente de ella.

Pero para obtener de su celebración o participación el máximo rendimiento santificador es preciso insistir en las disposiciones necesarias por parte del sacerdote que la celebra y del simple fiel que la sigue en compañía de toda la asamblea.

3. Disposiciones para el santo sacrificio de la Misa

Alguien ha dicho que para celebrar o participar dignamente en una sola Misa harían falta *tres eternidades*: una para prepararse, otra para celebrarla o participar en ella, y otra para dar gracias. Sin llegar a tanto

como esto, es cierto que toda preparación será poca por diligente y fervorosa que sea.

Las principales disposiciones son de dos clases: externas e internas.

a) *Externas.* Para el sacerdote consistirán en el perfecto cumplimiento de las rúbricas y ceremonias que la Iglesia le señala [7]. Para el simple fiel, en el respeto, modestia y atención con que debe participar activamente de ella.

b) *Internas.* La mejor es *identificarse con Jesucristo,* que se inmola en el altar. Ofrecerle al Padre a Jesús y ofrecerse a sí mismo en Él, con Él y por Él. Ésta es la hora de pedirle que nos convierta en *pan,* para ser comido por nuestros hermanos con nuestra entrega total por la caridad. Unión íntima con María al pie de la Cruz; con San Juan, el discípulo amado; con el sacerdote celebrante, nuevo Cristo en la tierra («Cristo otra vez», gustaba decir un alma iluminada por Dios). Unión a todas las Misas que se celebren en el mundo entero. No pidamos nunca nada a Dios sin añadir, como precio infinito de la gracia que anhelamos: «Señor, por la sangre adorable de Jesús, que en este momento está elevando en su cáliz un sacerdote católico en algún rincón del mundo».

La santa Misa celebrada o participada con estas disposiciones es un instrumento de santificación de primera categoría, sin duda alguna el más importante de todos.

[7] En la sacristía de una iglesia se lee esta excelente recomendación al sacerdote que se está revistiendo con los ornamentos sacerdotales: «Procura celebrar esta misa como si fuera la *primera,* la *última* y la *única* de tu vida».

CAPÍTULO X

LAS VIRTUDES TEOLOGALES

Expuesta ya la teoría general sobre las virtudes cristianas o infusas y la correspondiente a los dones del Espíritu Santo que las complementan elevándolas a su máxima perfección, vamos a estudiar ahora cada una de las principales virtudes en sus tres grupos fundamentales: *teologales, cardinales* y *derivadas* de estas últimas.

Empezamos, naturalmente, por las *virtudes teologales,* que son, con mucho, las más importantes de todas las virtudes infusas.

Como es sabido, las virtudes teologales son únicamente tres: fe, esperanza y caridad. Son las virtudes más importantes de la vida cristiana, base y fundamento de todas las demás. Su oficio es *unirnos íntimamente a Dios* como Verdad infinita (la fe), como suprema Bienaventuranza para nosotros mismos (la esperanza) y como sumo Bien en sí mismo (la caridad). Son las únicas que dicen relación *inmediata a Dios*; todas las demás se refieren inmediatamente a cosas distintas de Dios. De ahí la suprema excelencia de las virtudes teologales sobre todas las demás.

I. LA VIRTUD DE LA FE

1. Noción

En general, se entiende por fe *el asentimiento o aceptación de un testimonio por la autoridad del que lo da.* Si el que da ese testimonio es un hombre y lo creemos por la confianza que nos merece en cuanto persona, tenemos *fe humana*; si el que da ese testimonio es Dios y lo creemos por su autoridad divina, que no puede engañarse ni engañarnos, tenemos *fe divina.* Esta última es la primera virtud teologal que estamos examinando.

Según estas nociones, la fe teologal o sobrenatural puede definirse más detalladamente con la siguiente magnífica definición del Concilio Vaticano I:

«La fe es una virtud sobrenatural por la que, con la inspiración y ayuda de la gracia de Dios, creemos ser verdadero lo que por Él ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas percibidas por la ley natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que revela, el cual no puede engañarse ni engañarnos» (Denz 1789).

Estudiemos palabra por palabra esta magnífica definición, que nos dará un conocimiento cabal y muy completo de lo que es la virtud teologal de la fe.

Una virtud sobrenatural, es decir, infusa por Dios en nuestra alma (entendimiento), que rebasa y trasciende infinitamente todo el orden natural, y sería imposible, por lo mismo, adquirirla con las solas fuerzas naturales.

Por la que, con la inspiración y ayuda de la gracia de Dios. Sería del todo imposible la fe sin la previa noción y ayuda de la gracia; porque siendo, como acabamos de decir, una virtud *sobrenatural* que rebasa y trasciende infinitamente todo el orden natural, el hombre no podría alcanzarla jamás abandonado a sus propias fuerzas naturales; es absolutamente necesario que la gracia le mueva y ayude a producir el acto *sobrenatural* de la fe. Por donde aparecen claras dos cosas muy importantes, a saber: *a)* que la fe es *un don de Dios* del todo gratuito e inmerecido por parte del hombre [1] y *b)* que los argumentos apologéticos que demuestran la *credibilidad* de la religión católica pueden conducirnos *hasta las puertas de la fe,* pero no pueden darnos la fe misma, ya que de suyo es una realidad *sobrenatural,* que sólo puede ser efecto de la libre donación de Dios mediante su divina gracia.

Creemos. Es el acto propio de la fe. La fe *no ve nada,* se limita a *creerlo* por la autoridad del que da el testimonio. Como se dice en teología, la fe es *de non visis,* y el que exigiera la clara visión o evidencia intrínseca de las verdades de la fe demostraría no tener la menor idea de la naturaleza misma de la fe. La fe es incompatible con la visión, y por eso desaparecerá absolutamente en el cielo al ser substituida por la visión beatífica de Dios; lo mismo que en este mundo desaparece la fe humana que teníamos de la existencia de una ciudad el día en que por primera vez pisamos personalmente sus calles.

Ser verdadero, es decir, estamos firmemente convencidos y seguros de la verdad de todo cuanto Dios se ha dignado revelar.

[1] «Pues de gracia habéis sido salvados por la fe, y esto no os viene de vosotros, es *don de Dios*» (Ef 2,8).

Lo que Dios ha revelado. Es el *objeto material* de la fe, constituido por todo el conjunto de las verdades reveladas.

No por la intrínseca verdad de las cosas percibidas por la luz natural de la razón. Dejaría de ser fe sobrenatural si se viera su intrínseca verdad por la luz natural de la razón. Ni siquiera en la fe *humana* se da la visión de su intrínseca verdad, ya que es del todo incompatible con la noción misma de la fe, que se funda, no en la razón, sino en el testimonio ajeno.

Sino por la autoridad del mismo Dios que revela. Es el *objeto formal,* o *motivo* de la fe sobrenatural, que la especifica y diferencia infinitamente de cualquier otra clase de fe.

El cual no puede engañarse ni engañarnos. En virtud de esta doble imposibilidad, el asentimiento sobrenatural de la fe es *firme* y *cierto.* No hay certeza física, ni matemática, ni metafísica que pueda superar a la certeza objetiva de la fe sobrenatural. Es la mayor y más absoluta de todas las certezas, ya que todas las demás se fundan en la aptitud *natural* de nuestro entendimiento para conocer la verdad (o sea, en algo puramente *creado y finito*), mientras que la certeza de la fe sobrenatural se funda en la Verdad misma de Dios, que es increada e infinita. Imposible llegar a una certeza objetiva mayor.

2. Excelencia de la fe

De todo cuanto acabamos de decir se desprende la soberana excelencia de la fe y su importancia extraordinaria en la vida cristiana. Al revelarnos su vida íntima y los grandes misterios de la gracia y de la gloria, Dios nos hace ver las cosas, por decirlo así, *desde el punto de vista divino,* tal como las ve Él. Nos hace percibir armonías del todo sobrenaturales y divinas, que jamás hubiera podido llegar a percibir naturalmente ninguna inteligencia humana o angélica.

«Hace cincuenta años —escribe el P. Garrigou Lagrange [2]—, quien no hubiera conocido aún la telefonía sin hilos, hubiera quedado no poco sorprendido al escuchar que un día se podría oír en Roma una sinfonía ejecutada en Viena. Mediante la fe infusa oímos una sinfonía espiritual que tiene su origen en el cielo. Los perfectos acordes de tal sinfonía se llaman los misterios de la Trinidad, de la encarnación, de la redención, de la misa, de la vida eterna. Por esta audición superior

[2] *Tres edades* I,3. El P. Garrigou hubiera escrito hoy «ciento cincuenta años».

es conducido el hombre hacia la eternidad, y es deber suyo aspirar con más alma todavía hacia las alturas de donde procede esta armonía».

La fe divina es, en efecto, una especie de *radiograma* que nos envía Dios desde el cielo, pero todavía no por televisión. Esto último está reservado para cuando le veamos a Él cara a cara en la visión beatífica.

3. Pecados contra la fe

Según Santo Tomás de Aquino los pecados que se oponen a la fe son los siguientes [3]:

a) *La infidelidad* o paganismo, que, cuando es voluntario, es el mayor de los pecados después del odio a Dios.

b) *La herejía*, que niega algún dogma revelado en particular o duda voluntariamente de él.

c) *La apostasía*, que es el abandono total de la fe cristiana recibida en el bautismo.

d) *La blasfemia*, sobre todo la que va contra el Espíritu Santo. ¡Gravísimo pecado!

e) *La ceguera del corazón* y *embotamiento de los sentidos*, que proceden, sobre todo, de los pecados de la carne y se oponen al don de entendimiento.

4. El crecimiento en la fe

La fe sobrenatural puede y debe crecer en nuestras almas hasta alcanzar una intensidad extraordinaria. El santo llega a *vivir de fe*: «iustus ex fide vivit» (Rom 1,17). Vamos a examinar su ascensión por grados en las tres principales edades de la vida espiritual.

1.° *Los principiantes*. Son los que comienzan a vivir en serio la vida espiritual. Su principal preocupación con relación a su fe ha de ser la de nutrirla y fomentarla para que no se pierda o se corrompa. Para ello:

a) Convencidos, ante todo, de que la fe es un *don de Dios* completamente gratuito que nadie puede merecer (Ef 2,8), pedirán al Señor en oración ferviente que les conserve siempre en sus almas esa divina luz que nos enseña el camino del cielo en medio de las tinieblas de

[3] *Suma Teológica* II-II, cuestiones 10-15.

nuestra ignorancia. Su jaculatoria favorita, repetida con fervor muchas veces al día, ha de ser aquella del Evangelio: «Creo, Señor, pero ayuda tú a mi poca fe» (Mc 9,23).

b) Rechazarán con energía, mediante la divina gracia, todo aquello que pueda representar un peligro para su fe: a) las sugestiones diabólicas (dudas, tentaciones contra la fe, etc.), que combatirán indirectamente —distrayéndose, pensando en otra cosa, etc.—, *nunca directamente*, o sea, enfrentándose con la tentación y discutiendo con ella buscando razones, etc., que más bien aumentarían la turbación del alma y la violencia del ataque enemigo; b) las *lecturas peligrosas* o imprudentes, en las que se enjuician con criterio anticristiano o mundano las cosas de la fe o de la religión en general; y c) la *soberbia intelectual*, que es el obstáculo más radical e insuperable que puede poner el desgraciado incrédulo a la misericordia de Dios para que le conceda el don divino de la fe, o el camino más expedito para perderla el que la posee, según aquello de la Escritura: «Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes» (Jn 4,6; 1 Pe 5,5).

c) Procurarán extender y aumentar el conocimiento de las verdades de la fe estudiando los dogmas católicos con todos los medios a su alcance (catecismos explicados, obras de formación religiosa, conferencias y sermones, etc.), aumentando con ello su *cultura religiosa* y extendiendo sus conocimientos a mayor número de verdades reveladas (crecimiento extensivo de la fe objetiva).

d) En cuanto al crecimiento de la fe *subjetiva* en sus almas, procurarán fomentarlo con la repetición enérgica y frecuente de los *actos de fe* y con la práctica de las sabias reglas para «sentir con la Iglesia» que da San Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios espirituales*. Repetirán con fervor la súplica de los apóstoles al divino Maestro: «Señor, auméntanos la fe» (Lc 17,5).

2.° *Las almas adelantadas*. Son las que ya han hecho sensibles progresos en su vida espiritual. Se preocuparán del *incremento* de la fe hasta conseguir que toda su vida esté informada por un auténtico *espíritu de fe*, que las coloque en un plano enteramente sobrenatural desde el que vean y juzguen todas las cosas desde el punto de vista de la fe. Para ello:

a) Hemos de ver a Dios a través del prisma de la fe, sin tener para nada en cuenta los vaivenes de nuestro sentimiento o de nuestras ideas antojadizas. Dios es siempre el mismo, infinitamente bueno y misericordioso, sin que cambien su naturaleza los consuelos o arideces que

experimentamos en la oración, las alabanzas o persecuciones de los que nos rodean, los sucesos prósperos o adversos de que se componga nuestra vida.

b) Hemos de procurar que nuestras ideas sobre los verdaderos valores de las cosas coincidan totalmente con las enseñanzas de la fe, a despecho de lo que el mundo o los que nos rodean puedan pensar o sentir. Y así hemos de estar íntimamente convencidos de que, en orden a la vida eterna, es mejor la pobreza, la mansedumbre, las lágrimas del arrepentimiento, el hambre y sed de perfección, la misericordia, la limpieza de corazón, la paz y el padecer persecución, que constituyen las «Bienaventuranzas» del sermón de la Montaña (Mt 5,3-10), que las riquezas, la violencia, las risas pecaminosas, la venganza, los placeres de la carne y el dominio e imperio de todo el mundo. Hemos de ver en el dolor cristiano una auténtica *bendición de Dios* que quiere purificarnos de nuestras culpas, aunque el mundo no acierte a comprender estas cosas. Hemos de estar convencidos de que es mayor desgracia cometer a sabiendas un pecado venial que la pérdida de la salud y de la misma vida. Que «vale más el bien sobrenatural de un solo individuo, la más insignificante participación de la gracia santificante, que el bien natural de todo el universo» [4]. Que la vida *larga* importa mucho menos que la vida *santa*; y que, por lo mismo, no hemos de renunciar a nuestra vida de mortificación o de penitencia aunque estas austeridades acorten un poco nuestro destierro en este valle de lágrimas y de miserias. En fin: hemos de ver y enjuiciar todas las cosas desde el *punto de vista de Dios*, a través del prisma de la fe, renunciando en absoluto a los criterios mundanos e incluso a los pura y simplemente humanos. Sólo con la fe venceremos definitivamente al mundo: «Ésta es la victoria que ha vencido al mundo: nuestra fe» (1 Jn 5,4).

c) Este espíritu de fe intensamente vivido será para nosotros una *fuente de consuelos* en los dolores y enfermedades corporales, en las amarguras y arideces del alma, en la ingratitud o malquerencia de los hombres, en las pérdidas dolorosas de familiares y amigos. Nos hará ver que el sufrir pasa, pero el premio de haber sufrido bien, no pasará jamás; que las cosas son tal como las ve Dios y no como se empeñan en verlas los hombres con su criterio mundano y antojadizo; que los que nos han precedido con el signo de la fe nos esperan en una vida mejor —«*la vida se cambia, pero no se quita*» [5]— y que después de las

[4] *Suma Teológica* I-II,113,9 ad 2.
[5] Prefacio de la Misa de difuntos.

incomodidades y molestias de esta «noche en una mala posada», en frase gráfica de Santa Teresa [6], nos aguardan para siempre los resplandores eternos de la ciudad de los bienaventurados. ¡Cuánta *fortaleza* ponen en el alma estas luces divinas de la fe para soportar el dolor y hasta para abrazarlo con alegría, sabiendo que las tribulaciones momentáneas y leves de esta vida nos preparan el peso abrumador de una sublime e incomparable gloria para toda la eternidad! (cf. 2 Cor 4,17). Nada tiene de extraño que los apóstoles de Cristo —y en pos de ellos todos los mártires—, encendida en su alma la antorcha de la fe, caminaran impertérritos a las cárceles y suplicios y muertes afrento-sas, gozosos de padecer aquellos ultrajes por el nombre de Jesús (Hch 5,41).

3.° *En las almas perfectas,* iluminadas por los dones del Espíritu Santo de *entendimiento* y de *ciencia,* alcanza la fe su máxima intensidad, llegando a emitir resplandores vivos, que son el preludio y la aurora de la visión beatífica. Hemos hablado brevemente de ello en su lugar correspondiente.

II. LA VIRTUD DE LA ESPERANZA

1. Noción

La esperanza puede definirse como «una virtud teologal infundida por Dios en la voluntad por la cual confiamos con plena certeza alcanzar la vida eterna y los medios necesarios para llegar a ella apoyados en el auxilio omnipotente de Dios».

Expliquemos un poco la definición palabra por palabra.

a) *Es una virtud teologal,* porque —lo mismo que la fe y la caridad— tiene por objeto al mismo Dios que será nuestra bienaventuranza eterna.

b) *Infundida por Dios en la voluntad,* ya que su acto propio es cierto movimiento del apetito racional hacia el bien, que es el objeto de la voluntad.

c) *Por la cual confiamos con plena certeza.* La esperanza tiende con absoluta certeza a su objeto, no porque podamos saber con certeza que

[6] *Camino* 40,9.

alcanzaremos de hecho la salvación eterna —a menos de una especial revelación de Dios (Denz 805)—, sino porque podemos y debemos tener la certeza de que, *apoyados en la omnipotencia auxiliadora de Dios* (motivo *formal quo* de la esperanza), no puede salirnos al paso ningún obstáculo insuperable para la salvación.

d) *Alcanzar la vida eterna.* Es el objeto *material primario* de la esperanza. El objeto formal es el mismo Dios, en cuanto bienaventuranza *objetiva* del hombre, connotando la bienaventuranza *subjetiva* o visión beatífica.

e) *Y los medios necesarios para llegar a ella.* Es el objeto *material secundario.* Abarca todos los medios necesarios para la salvación (gracia, sacramentos, auxilios) y aun los mismos bienes *naturales* en cuanto puedan sernos útiles para conseguirla.

f) *Apoyados en el auxilio omnipotente de Dios.* Éste es el objeto *formal quo*, o sea, el *motivo* de la esperanza cristiana: la omnipotencia auxiliadora de Dios, connotando la misericordia y la fidelidad de Dios a sus promesas.

Sin embargo, aunque la omnipotencia auxiliadora de Dios sea el único motivo formal de nuestra fe, podemos también, de algún modo, poner nuestra esperanza en algunas otras cosas *secundarias o instrumentales* que obran bajo la acción principal de Dios. Tales son la *humanidad* adorable de Cristo que fue el instrumento utilizado por Dios para nuestra redención; *la Santísima Virgen María* a la que invocamos en la Salve con el dulce nombre de *esperanza nuestra*, y de la que esperamos nos alcance de Dios la gracia soberana de la perseverancia final; la intercesión de los ángeles y bienaventurados del cielo; las oraciones de los justos en la tierra, etc.

2. Pecados contra la esperanza

Contra la esperanza se oponen dos pecados: uno por defecto, la desesperación, y otro por exceso, la presunción.

a) *La desesperación*, considera imposible la salvación y proviene principalmente de la *acedia* (pereza espiritual) y de la *lujuria.*

b) *La presunción*, que considera asequible la salvación por las solas fuerzas humanas (herejía pelagiana) y que espera salvarse sin arrepentirse de los pecados y sin mérito alguno. Proviene de la soberbia y de la vanagloria.

3. El crecimiento de la esperanza

La esperanza, como cualquier otra virtud, puede crecer y desarrollarse cada vez más. Veamos las principales fases de su desarrollo a través de las diferentes etapas de la vida espiritual.

A) Los principiantes

1. *Los que tratan de empezar* a vivir en serio la vida espiritual evitarán, ante todo, tropezar en alguno de los dos escollos contrarios a la esperanza: la *presunción* y la *desesperación.* Para evitar el primero han de considerar que sin la gracia de Dios no podemos *absolutamente nada* en el orden sobrenatural: «Sin mí no podéis hacer nada» (Jn 15,5), ni siquiera tener un buen pensamiento o pronunciar el nombre de Jesús (1 Cor 12,3). Tengan en cuenta que Dios es infinitamente bueno y misericordioso, pero también infinitamente justo y nadie puede reírse de Él (Gál 6,7). Está dispuesto a salvarnos, pero a condición de que cooperemos voluntariamente a su gracia (1 Cor 15,10) y obremos nuestra salvación con temor y temblor (Flp 2,12).

Contra la *desesperación* y el *desaliento* recordarán que la misericordia de Dios es incansable en perdonar al pecador arrepentido, y que la violencia de nuestros enemigos jamás podrá superar al auxilio omnipotente de Dios, y que, si es cierto que por nosotros nada podemos, con la gracia de Dios seremos capaces de todo (Flp 4,13). Hay que levantarse animosamente de las recaídas y reemprender la marcha con mayores bríos, tomando ocasión de la misma falta para redoblar la vigilancia y el esfuerzo: «Todas las cosas contribuyen al bien de los que aman a Dios», dice el apóstol San Pablo (Rom 8,28); y San Agustín se atreve a añadir: «*etiam peccata*, hasta los mismos pecados» [7], en cuanto que son ocasión de que el alma se torne más vigilante y precavida.

2. *Procurarán levantar sus miradas al cielo.*

a) *Para despreciar las cosas de la tierra.* Todo lo de acá es sombra, vanidad y engaño. Ninguna criatura puede llenar plenamente el corazón del hombre, en el que ha puesto Dios una capacidad infinita. Y aun en el caso de que pudieran satisfacerle del todo, sería una dicha fugaz y transitoria, como la vida misma del hombre sobre la tierra. Pla-

[7] SAN AGUSTÍN, *Soliloquios* c.28.

ceres, dinero, honores, aplausos..., todo pasa y se desvanece como el humo. Tenía razón San Francisco de Borja: «No más servir a señor que se me pueda morir». En fin de cuentas: «¿Qué le aprovecha al hombre ganar el mundo entero si al cabo pierde su alma para siempre?» (Mt 16,26).

b) *Para consolarse en los trabajos y amarguras de la vida.* La tierra es un lugar de destierro, un valle de lágrimas y de miserias. El dolor nos acompaña inevitablemente desde la cuna hasta el sepulcro; nadie se escapa de esta ley inexorable. Pero la esperanza cristiana nos recuerda que todos los sufrimientos de esta vida no son nada en comparación de la gloria que ha de manifestarse en nosotros (Rom 8,13) y que, si sabemos soportar santamente estas momentáneas y ligeras tribulaciones, nos preparan el peso eterno de una sublime e incomparable gloria (2 Cor 4,17). ¡Qué consuelo tan inefable experimenta el alma atribulada al contemplar el cielo a través del cristal de sus lágrimas!

c) *Para animarse a ser buenos.* Cuesta mucho la práctica de las virtudes. Hay que dejarlo todo, hay que renunciar a los propios gustos y caprichos, y hay que rechazar los continuos asaltos del mundo, demonio y carne. Sobre todo al principio de la vida espiritual se hace muy dura esta lucha continua. ¡Pero qué aliento tan grande se experimenta al levantar los ojos al cielo! Vale la pena esforzarse un poco durante los breves años del destierro a fin de asegurarse bien la posesión eterna de la patria. Más adelante, cuando el alma vaya avanzando por los caminos de la unión con Dios, los motivos del amor desinteresado irán prevaleciendo sobre los de la propia felicidad, pero nunca se abandonarán del todo (error quietista); y aun los santos más grandes encuentran en la *nostalgia del cielo* uno de los más poderosos estímulos para seguir adelante sin desmayo en la vida del heroísmo y de la santidad.

B) Las almas adelantadas

A medida que el alma va progresando en los caminos de la perfección procura cultivar la virtud de la esperanza intensificando hasta el máximo su *confianza en Dios* y en su divino auxilio. Para ello:

1. *No se preocupará con solicitud angustiosa del día de mañana.* Estamos colgados de la divina y amorosa providencia de nuestro buen Dios. Nada nos faltará si confiamos en Él y lo esperamos todo de Él:

a) Ni en el orden temporal: «Ved los lirios del campo... ved las aves del cielo... ¿cuánto más vosotros, hombres de poca fe?» (Mt 6,25-34).

b) Ni en el orden de la gracia: «Yo he venido para que tengan vida y la tengan abundantemente» (Jn 10,10). «Según las riquezas de su gracia que superabundantemente derramó sobre nosotros» (Ef 1,7-8). Por eso:

2. *Simplificará cada vez más su oración.* «Cuando orareis no habléis mucho..., que ya sabe vuestro Padre celestial las cosas que necesitáis antes que se las pidáis» (Mt 6,7-13). La fórmula del *Padrenuestro*, plegaria incomparable que brotó de los labios del divino Maestro, será su predilecta, junto con aquellas otras del Evangelio tan breves y llenas de confianza en la bondad y misericordia de Dios: «Señor, el que amas está enfermo...; si tú quieres puedes limpiarme...; haced que vea...; enséñanos a orar...; auméntanos la fe...; no tienen vino...; muéstranos al Padre y esto nos basta». ¡Cuánta sencillez y sublimidad en el Evangelio y cuánta complicación y amaneramiento en nosotros! El alma ha de esforzarse en conseguir aquella confianza, ingenua, sencilla e infantil, que arrancaba milagros al corazón del divino Maestro.

3. *Llevará más lejos que los principiantes su desprendimiento de todas las cosas de la tierra.* ¿Qué valen todas ellas ante una sonrisa de Dios? «Desde que he conocido a Jesucristo, ninguna cosa creada me ha parecido bastante bella para mirarla con codicia» (P. Lacordaire). Ante el pensamiento de la soberana hermosura de Dios cuya contemplación nos embargará de felicidad en la vida eterna, el alma renunciará de buen grado a todo lo terreno: cosas exteriores (desprendimiento, amor a la pobreza), placeres y diversiones (hermosuras falaces, goces transitorios), aplausos y honores (ruido que pasa, incienso que se disipa), venciendo con ello la triple concupiscencia que a tantas almas tiene sujetas a la tierra impidiéndolas volar al cielo (1 Jn 2,16).

4. *Avanzará con gran confianza por las vías de la unión con Dios.* Nada podrá detenerla, si ella quiere seguir adelante a toda costa. Dios, que la llama a una vida de íntima unión con Él, le tiende su mano divina con la garantía absoluta de su omnipotencia, misericordia y fidelidad a sus promesas. El mundo, el demonio y la carne le declararán guerra sin cuartel, pero «los que confían en el Señor renuevan sus fuerzas, y echan alas como de águila, y vuelan velozmente sin cansarse, y corren sin fatigarse» (Is 40,31). Con razón decía San Juan de la

Cruz que con la librea verde de la esperanza «se agrada tanto al Amado del alma, que es verdad decir que *tanto alcanza de Él cuanto ella de Él espera*» (*Noche* II, 21,8). El alma que, a pesar de todas las contrariedades y obstáculos, siga animosamente su camino con toda su confianza puesta en Dios, llegará, sin duda alguna, a la cumbre de la perfección.

C) Las almas perfectas

Es en ellas donde la virtud de la esperanza, reforzada por los dones del Espíritu Santo, alcanza su máxima intensidad y perfección. He aquí las principales características que en ellas reviste:

1. *Omnímoda confianza en Dios.* Nada es capaz de desanimar a un siervo de Dios cuando se lanza a una empresa en la que está interesada la gloria divina. Diríase que las contradicciones y obstáculos, lejos de disminuirla, aumentan e intensifican su confianza en Dios, que llega con frecuencia hasta la audacia. Recuérdese, por ejemplo, los obstáculos que tuvo que vencer Santa Teresa de Jesús para la reforma carmelitana y la seguridad firme del éxito con que emprendió aquella obra superior a las fuerzas humanas, confiando únicamente en Dios. Llegan, como de Abrahán dice San Pablo, «a esperar contra toda esperanza» (Rom 4,18). Y están dispuestos a repetir en todo momento la frase heroica de Job: «aunque me matase, esperaré en Él» (Job 13,15). Esta confianza heroica glorifica inmensamente a Dios y es de gran merecimiento para el alma.

2. *Paz y serenidad inconmovible.* Es una consecuencia natural de su omnímoda confianza en Dios. Nada es capaz de perturbar el sosiego de su espíritu. Burlas, persecuciones, calamidades, injurias, enfermedades, fracasos..., todo resbala sobre su alma como el agua sobre el mármol, sin dejar la menor huella ni alterar en lo más mínimo la serenidad de su espíritu. Al santo Cura de Ars le dan de improviso una tremenda bofetada y se limita a decir sonriendo: «Amigo, la otra mejilla tendrá celos». San Luis Beltrán bebió inadvertidamente una bebida envenenada y permaneció completamente tranquilo al enterarse. San Carlos Borromeo continúa imperturbable el rezo del santo rosario al recibir la descarga de un arcabuz, cuyas balas pasaron rozándole el rostro. San Jacinto de Polonia no se defiende al verse objeto de horrenda

calumnia, esperando que Dios aclarará el misterio. ¡Qué paz, qué serenidad, qué confianza en Dios suponen estos ejemplos heroicos de los santos! Diríase que sus almas han perdido el contacto de las cosas de este mundo y permanecen «inmóviles y tranquilas como si estuviesen ya en la eternidad» (Sor Isabel de la Trinidad).

3. *Deseo de morir para trocar el destierro por la patria.* Es una de las más claras señales de la perfección de la esperanza. La naturaleza siente horror instintivo a la muerte; nadie quiere morir. Sólo cuando la gracia se apodera profundamente de un alma comienza a darle una visión más exacta y real de las cosas tal como las ve Dios y empieza a desear la muerte terrena para comenzar a vivir la vida verdadera. Es entonces cuando lanzan el «morior quia non morior», de San Agustín, que repetirán después Santa Teresa y San Juan de la Cruz —«que muero porque no muero»— y que constituye uno de los más ardientes deseos de todos los santos. El alma que continúa apegada a la vida de la tierra, que mira con horror a la muerte que se acerca, muestra con ello bien a las claras que su visión de la realidad de las cosas y su esperanza cristiana es todavía muy imperfecta. Los santos —todos los santos sin excepción— desean morir cuanto antes para volar al cielo.

4. *El cielo comenzado en la tierra.* Los santos desean morir para volar al cielo; pero, en realidad, su vida de cielo comienza ya en la tierra. ¿Qué les importa las cosas del mundo? Como dice un hermoso responso de la liturgia dominicana, los siervos de Dios viven en la tierra nada más que con el cuerpo, pero su alma, su anhelo, su ilusión está ya fija en el cielo. Es sencillamente la traducción de aquello que constituía la vida misma de San Pablo: «Pero nosotros *somos ciudadanos del cielo*, de donde esperamos como Salvador al Señor Jesucristo» (Flp 3,20).

III. LA VIRTUD DE LA CARIDAD

1. Noción

La naturaleza íntima de una cosa nos la da a conocer la *definición* si está bien hecha. Vamos a dar, en primer término, la definición completa y detallada de la virtud de la caridad, y a continuación examina-

remos despacio, palabra por palabra, cada uno de sus elementos constitutivos. La definición suena así:

«La caridad es una virtud teologal única, infundida por Dios en la voluntad, por la cual el justo ama a Dios por sí mismo con amor de amistad sobre todas las cosas, y a sí mismo y al prójimo por amor de Dios».

La caridad... La palabra caridad puede tomarse en diversos sentidos. Puede tener, entre otros, los siguientes significados:

a) *El amor esencial* con que Dios se ama a sí mismo y a todas las cosas por sí mismo. Se identifica, en cierto modo, con la naturaleza misma de Dios, según la sublime expresión de San Juan: «Dios es caridad, y el que vive en caridad permanece en Dios y Dios en él» (1 Jn 4,16).

b) *El amor personal* en el seno de la Trinidad Beatísima, o sea, el Espíritu Santo en persona. En este sentido lo usa la liturgia en el himno de Pentecostés: «Fons vivus, ignis, *caritas...*»

c) *El amor de Dios hacia el hombre,* principalmente en el orden sobrenatural, según aquello de Jeremías: «Con amor eterno *(in caritate perpetua)* te amé» (Jer 31,3), y aquello de San Juan: «La caridad de Dios hacia nosotros se manifestó en que Dios envió al mundo a su Hijo Unigénito para que nosotros vivamos por Él» (1 Jn 4,9).

d) *El amor de benevolencia,* con que nosotros amamos sobrenaturalmente a Dios y al prójimo por Dios. Éste es el sentido en los siguientes textos de San Pablo: «¿Quién nos separará de la *caridad* (del amor) de Cristo?» (Rom 8,25); «Si hablando lenguas de hombres y de ángeles no tengo caridad... nada soy» (1 Cor 13,1-2); «arraigados y fundados en la *caridad*» (Ef 3,17); «soportándoos los unos a los otros con *caridad*» (Ef 4,2).

e) *El amor de compasión hacia el prójimo* cuando le socorremos por amor a Dios. En este sentido calificamos de *caritativas* a las personas limosneras; y la limosna misma es una obra de caridad.

f) *El hábito sobrenatural* infundido por Dios en la voluntad del que hablamos en la definición de la misma. En este sentido lo empleamos aquí.

Es una virtud teologal. Es *virtud* porque evidentemente es un acto bueno y laudable en toda la extensión de la palabra; y es *teologal* porque tiene al mismo Dios como objeto propio e inmediato.

Única. La caridad, en efecto, es una virtud específicamente *una* en especie, átoma, indivisible. Porque, aunque su objeto *material* lo constituyen objetos tan varios y diferentes entre sí (Dios, nosotros y el prójimo), el *motivo del amor* —que es la razón especificativa— es único: la divina Bondad en sí misma, y como objeto de la bienaventuranza común a Él, a nosotros y al prójimo (cf. II-II,23,5).

De esta característica, del hecho de que la caridad sea *una sola virtud indivisible* aunque recaiga sobre tres objetos materiales tan diferentes, se desprenden dos consecuencias importantes:

1.ª El amor sobrenatural de nosotros mismos o del prójimo por Dios tiene el rango y la categoría de virtud *teologal,* porque tiene siempre a Dios como *motivo formal* —que es la razón especificativa—, aunque el objeto *material* sea distinto de Dios.

2.ª Cuando nos amamos a nosotros mismos o al prójimo *por algún motivo distinto de Dios* (v. gr. por simpatía natural, compañerismo, compasión de sus miserias, o por simple parentesco natural, etc.) no hacemos un acto de *caridad sobrenatural* en el sentido estricto de la palabra, sino de una simple virtud natural o adquirida (v. gr. de filantropía, altruismo, etc.) incomparablemente inferior a la caridad.

Infundida por Dios. Sólo Él nos la puede infundir, ya que, como virtud sobrenatural, el hombre jamás podría adquirirla por sus propias fuerzas naturales. Dios la infunde en el momento mismo en que el pecador recibe la gracia santificante (por el bautismo, la absolución sacramental o acto de perfecta contrición).

En la voluntad. La caridad, como hábito infuso, reside en la voluntad, ya que su acto es un movimiento de amor hacia el sumo Bien, y el amor y el bien constituyen precisamente el acto y el objeto de la voluntad (II-II,24,1).

De esta doctrina se desprende una consecuencia lógica muy importante, a saber, que el *amor sensible* no es necesario ni tiene nada que ver con la caridad sobrenatural, que es una realidad suprasensible. Cabe gran caridad con poco o ningún sentimiento, y gran sentimiento con poca y hasta con ninguna caridad. Sin embargo, el amor sensible (los «consuelos de Dios») son también muy estimables y pueden servir de incentivos para la intensificación del mismo amor divino y para las obras que reclama; con tal, sin embargo, de no apegarse a ellos ni buscarlos por sí mismos, lo que supone una especie de *gula espiritual,* como dice San Juan de la Cruz.

Por la cual el justo. Decimos el *justo* porque, aunque la caridad se distingue realmente de la gracia santificante, de ordinario van siempre juntas, si bien, hablando en absoluto, el mismo pecador puede hacer un acto de perfecta caridad *bajo el influjo de una gracia actual,* que tendrá por resultado la infusión de la gracia santificante en el alma y la virtud de la caridad en la voluntad.

Ama a Dios por sí mismo. Por Dios en sí mismo se entiende la esencia divina con todos los atributos y las tres divinas personas. Pero nótese que el objeto formal de la caridad (motivo *quo* en la terminología escolástica) es Dios *en cuanto sumo Bien;* pero no considerado como objeto de su propia y exclusiva bienaventuranza (como afirmaban los quietistas), sino en cuanto objeto *de su bienaventuranza y de la nuestra.* Amamos a Dios con amor de caridad en cuanto la Bondad divina, infinitamente amable en sí misma, está destinada *además* para nosotros: incoativamente en esta vida por la gracia y consumativamente en la otra por la gloria. Es, sencillamente, un amor a Dios *como amigo.*

Con amor de amistad. A primera vista parece que no puede hablarse de verdadera *amistad* entre Dios y el hombre por razón de la *infinita distancia* existente entre ambos. La verdadera amistad parece exigir cierta igualdad o semejanza de naturaleza, dignidad, rango social, etc. Y así ningún mendigo pretende ser amigo del rey o de una persona de alta dignidad muy superior a la suya.

A pesar de estos inconvenientes, la caridad sobrenatural constituye una verdadera y propia *amistad* entre Dios y los hombres. Porque la amistad no es otra cosa que cierto amor de mutua benevolencia fundado sobre alguna comunicación de bienes entre los amigos. Requiere, por lo mismo, tres condiciones. Primera, que sea amor de *benevolencia,* deseando el bien del amigo por el amigo, sin buscar la propia utilidad, lo que sería amor de concupiscencia. Segunda, que el amor sea mutuo y la benevolencia *recíproca.* Tercera, que haya *comunicación de bienes,* y, si faltan los bienes, haya al menos comunicación de corazones. Ahora bien: la caridad cumple estas tres condiciones, porque:

a) Por ella amamos a Dios por sí mismo, con verdadero amor de *benevolencia;* nos congratulamos de sus infinitas perfecciones, deseamos y procuramos la gloria externa de Dios, el honor, la obediencia, la exaltación de su nombre, y nos dolemos y entristecemos de las ofensas e injurias que se le hacen.

b) La caridad es *amor mutuo,* porque leemos en los Proverbios: «Yo amo a los que me aman» (Prov 8,17); y en San Juan: «El que me ama será amado de mi Padre y yo le amaré» (Jn 14,23). Vemos, en efecto, que, por una parte, los justos, que aman a Dios, le ofrecen su corazón y todas sus cosas; por otra, Dios se entrega al justo, viene a él y establece su morada en él y se deja gozar por el conocimiento y el amor con una experiencia inefable que solamente conocen los que la viven y que «a vida eterna sabe» (San Juan de la Cruz). Por la caridad, Dios nos muda y transforma en sí mismo, según aquello de San Pablo: «El que se allega al Señor se hace un espíritu con Él» (1 Cor 6,17). Finalmente, derrama sobre los que le aman deleites inenarrables e infunde en sus corazones aquella paz que «sobrepasa toda inteligencia» (Flp 4,6) y que el mundo no puede dar.

c) Hay, finalmente, en la caridad, verdadera *comunicación de bienes,* como aparece claro por lo que acabamos de decir. Y, además, con la caridad merecemos la futura comunicación de Dios en la patria por la que gozaremos eternamente de Dios visto tal como es en sí mismo; y entonces la amistad con Dios, iniciada acá en la tierra, se hará firme, inmóvil y sempiterna.

Sobre todas las cosas. Lo prescribe así la Sagrada Escritura, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento: «Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con todas tus fuerzas y con toda tu mente, y al prójimo como a ti mismo» (Lc 10,27; cf. Dt 6,15). Esa totalidad de afecto con que se ha de amar a Dios significa que no se puede amar a ninguna otra cosa más que a Dios, ni tanto como a Dios. Por eso el pecado mortal —por el cual el pecador prefiere algún bien creado al Bien sumo— es un desorden monstruoso contra la divina caridad, que la destruye totalmente.

Y a sí mismo y al prójimo. Son los otros dos objetos a que se extiende la *materia* de la caridad. Entre ellos ocupa el primer lugar el amor que nos debemos a nosotros mismos, que debe ser el modelo y el ejemplar del amor que hemos de tenerle al prójimo.

Por Dios. Es el *motivo formal* de la caridad en todos sus aspectos y manifestaciones. La razón de amarnos a nosotros mismos y al prójimo con amor de caridad ha de ser siempre Dios, o sea, *la divina bondad en sí misma y como objeto de nuestra común bienaventuranza.* Sin esto, la caridad, en cuanto tal, desaparece, para dar paso a una simpatía o

amor puramente natural y humano, sin valor alguno sobrenatural en orden a la vida eterna.

2. Excelencia de la virtud de la caridad

La caridad es la reina de las virtudes cristianas, la más excelente de todas. No solamente por su propia bondad intrínseca (es la que más nos une con Dios), sino porque sin ella no puede existir ninguna otra virtud infusa, ya que es inseparable de la gracia y siempre van juntas las dos.

a) *La Sagrada Escritura.* Escuchemos en primer lugar el testimonio de la divina revelación, del todo claro y explícito. Citaremos sólo algunos textos entre mil:

«Los fariseos, oyendo que había hecho enmudecer a los saduceos, se juntaron en torno a Él, y le preguntó uno de ellos, doctor, tentándole: Maestro, ¿cuál es el mandamiento más grande de la Ley? Él le dijo: Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. *Éste es el más grande y el primer mandamiento.* El segundo, semejante a éste, es: Amarás al prójimo como a ti mismo. De estos dos preceptos penden toda la Ley y los Profetas» (Mt 22,34-40).

«El amor es el cumplimiento de la Ley» (Rom 13,10).

«Pero, por encima de todo esto, vestíos de la caridad, que es el vínculo de perfección» (Col 3,14).

«El fin del Evangelio es la caridad de un corazón puro, de una buena conciencia y de una fe sincera» (1 Tim 1,5).

«Si, hablando lenguas de hombres y de ángeles, no tengo caridad, soy como bronce que suena o címbalo que retiñe. Y si teniendo el don de profecía y conociendo todos los misterios y toda la ciencia y tanta fe que trasladase los montes, si no tengo caridad, no soy nada. Y si repartiese toda mi hacienda y entregase mi cuerpo al fuego, no teniendo caridad, nada me aprovecha» (1 Cor 13,1-3).

«Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad» (1 Cor 13,13).

No cabe hablar de manera más clara y rotunda.

b) *Los Santos Padres y teólogos.* Los Santos Padres están unánimes en ponderar la caridad como la más excelente de todas las virtudes. San Agustín habla de ella con gran profundidad y abundancia. «Me parece —dice— que la definición breve y verdadera de la virtud es la siguiente: el orden del amor» [8]. Y en otro lugar [9] escribe bellamente:

«Afirmaría que no hay nada absolutamente que sea virtud a no ser el supremo amor de Dios. Porque las obras pertenecientes a las cuatro virtudes cardinales se llaman virtuosas, a mi parecer, por el afecto de amor que las acompaña. Y así podemos decir que la *templanza* es el amor de Dios que se conserva íntegro e incorrupto; la *fortaleza* es el amor de Dios soportando fácilmente todas las cosas; la *justicia* es el amor que sirve a sólo Dios y ordena a esta finalidad todas las demás cosas que están sujetas al hombre; la *prudencia*, en fin, es el amor de Dios que sabe discernir las cosas que le ayudan a ir a Dios de las que podrían apartarle de Él».

Santo Tomás expone magistralmente la excelencia de la caridad en la siguiente forma:

«Puesto que los actos humanos son buenos en tanto que se ajusten a la regla que les conviene, es necesario que la virtud humana, principio de los actos buenos, consista en alcanzar la regla de los actos humanos. Ahora bien: hay una doble regla de los actos humanos —como ya dijimos—, a saber: la razón humana y Dios. Pero Dios es la regla primera por la cual debe regularse la misma razón humana; y por eso las virtudes *teologales*, que se relacionan directamente con la regla primera —puesto que su objeto es el mismo Dios— son más excelentes que las virtudes morales o intelectuales, cuya regla es la razón humana. Y entre las virtudes *teologales* será más excelente aquella que alcance más profundamente a Dios, ya que siempre es más grande lo que es por sí mismo que lo que es por otro. Ahora bien: la fe y la esperanza alcanzan o se refieren ciertamente a Dios, pero en tanto que de Él proviene a nosotros el conocimiento de la verdad y la posesión del bien; la caridad, en cambio, alcanza al mismo Dios *para descansar en Él*, y no porque de Él nos provenga alguna cosa. Ésta es la razón por la que la caridad es más excelente que la fe y la esperanza y, por consiguiente, que todas las demás virtudes» [10].

3. La caridad y el mérito sobrenatural

Hay que tener en cuenta, además, otra razón importante en orden a nuestro crecimiento en la vida espiritual. Y es que el *mérito sobrenatu-*

[8] SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, I,15 c.22: PL 41,467.
[9] Ibid., *De moribus Ecclesiae catholicae* I,1 c.15,25: PL 32,1322.
[10] SANTO TOMÁS, II-II,23,6.

ral de nuestros actos en orden al grado de la futura visión beatífica, se mide *esencialmente* por la caridad; de suerte que los actos de las demás virtudes no dicen relación al mérito *esencial* de la vida eterna *sino en cuanto hayan sido movidos o imperados por la caridad.* Lo cual quiere decir que el grado de *visión beatífica* (gloria *esencial)* que tendremos en el cielo responde *únicamente* al grado de caridad que hayamos alcanzado en esta vida; a las demás virtudes les corresponderá en el cielo alguna gloria *accidental* (v. gr. la intensidad de la gloria del cuerpo); a no ser que los hayamos practicado bajo el impulso de la *caridad imperante* (o sea, realizados por *amor),* en cuyo caso se relacionan también con el grado esencial de visión beatífica. Por eso la santidad o perfección de la vida cristiana *consiste especial o esencialmente sólo en la caridad,* y únicamente en cierto sentido en las demás virtudes [11]. Esta doctrina tiene una enorme importancia práctica para nuestra santificación: hay que hacerlo todo por amor a Dios y para su mayor gloria, según aquello de San Pablo: «Ya comáis, ya bebáis, ya hagáis cualquier cosa, hacedlo todo para gloria de Dios» (1 Cor 10,31; cf. Col 3,17).

Corolario. De esta magnífica doctrina que acabamos de exponer se desprenden muchas consecuencias prácticas. He aquí algunas de las más importantes:

1.ª Luego la caridad vale infinitamente más que cualquiera de las demás virtudes; y, por lo mismo, en conflicto con cualquier otra (v. gr. con la obediencia), *si no se pueden armonizar las dos,* ha de prevalecer siempre la caridad. San Martín de Porres acogió a un enfermo en el interior del convento, a pesar de la orden del superior que lo prohibía expresamente. Hay innumerables ejemplos en las vidas de los santos.

2.ª Escribe maravillosamente San Juan de la Cruz [12]: «Donde es de notar que, en tanto que el alma no llega a este estado de *unión de amor,* le conviene ejercitar el amor así en la vida activa como en la contemplativa; pero cuando ya llegase a él, no le es conveniente ocuparse en otras obras y ejercicios exteriores que le puedan impedir un punto de aquella asistencia de amor de Dios, aunque sean de gran servicio de Dios, porque *es más precioso delante de Dios y del alma un poquito de este puro amor y más provecho hace a la Iglesia,* aunque parece que no hace nada, que todas esas obras juntas... *Al fin, para este fin de amor*

[11] Ibid., II-II,183c. Et ad 2.
[12] *Cántico,* canc.28,3.

fuimos criados. Adviertan, pues, aquí los que son muy activos, que piensan ceñir al mundo con sus predicaciones y obras exteriores, que mucho más provecho harían a la Iglesia y mucho más agradarían a Dios —dejando aparte el buen ejemplo que de sí darían— si gastaran siquiera la mitad de ese tiempo *en estarse con Dios en oración,* aunque no hubiesen llegado a tan alta como ésta. Cierto, entonces harían más y con menos trabajo con una obra que con mil, mereciéndolo su oración y habiendo cobrado fuerzas espirituales con ella».

3.ª Luego es un gran error preferir las llamadas *virtudes activas* a cualquier acto de verdadera caridad, por pequeño que sea. Lo ideal sería juntar a la vez la acción con la contemplación (Marta y María) como hacen los santos con gran facilidad. Pero considerando las dos por separado, es mucho más importante y santificadora la vida contemplativa que la activa. La Iglesia lo ha enseñado siempre así.

4. El crecimiento de la caridad

Vamos a estudiar ahora —con extremada brevedad, por no permitir otra cosa el marco general de nuestra obra— la cuestión del crecimiento o desarrollo de la caridad en el alma justificada [13].

1.ª *La virtud de la caridad puede crecer y desarrollarse en el hombre en esta vida.*

Esta conclusión es *de fe,* por el testimonio manifiesto de la Sagrada Escritura y la expresa declaración de la Iglesia.

a) *La Sagrada Escritura.* Oigamos a San Pablo:

«Ruego que vuestra caridad crezca más y más en conocimiento y en toda discreción» (Flp 1,9).

«Abrazados a la verdad en todo, crezcamos en caridad, llegándonos a aquel que es nuestra cabeza, Cristo» (Ef 4,15).

«Que el mismo Dios y Padre nuestro y nuestro Señor Jesucristo... os acreciente y haga abundar en caridad» (1 Tes 3,11-12).

b) *El magisterio de la Iglesia.* He aquí uno de los cánones dogmáticos del Concilio de Trento:

«Si alguno dijere que la justicia recibida no se conserva y también que no se aumenta delante de Dios por medio de las buenas obras,

[13] Hemos estudiado ampliamente esta cuestión en nuestra *Teología de la caridad,* n.66-81, a donde remitimos al lector que quiera mayor información.

sino que las obras mismas son solamente frutos y señales de la justificación alcanzada, no causa también de aumentarla, sea anatema» (Denz 834).

2.ª *La caridad, como todas las demás virtudes, no crece por adición o suma, sino por una mayor radicación o arraigo en el alma.*

El crecimiento por adición o suma sólo puede darse en las cosas materiales *cuantitativas* (v. gr. una moneda añadida a otra moneda son dos monedas); pero esto no puede darse en las formas *cualitativas,* como son las virtudes (v. gr. la blancura no puede sumarse a la blancura, la caridad no puede *sumarse* a la caridad, etc.). Sólo cabe un aumento por mayor radicación en el sujeto. El alma —en este caso la voluntad— va participando cada vez más de la caridad, en cuanto que cada vez se va arraigando y penetrando más profundamente en ella.

3.ª *La caridad —lo mismo que las demás virtudes— no aumenta o se arraiga más en el alma por cualquier acto imperfecto, sino por actos más intensos que los anteriores.*

Es una consecuencia del principio que acabamos de sentar sobre el modo con que crecen las *cualidades.* Si crecieran por *adición,* cualquier acto, por flojo e imperfecto que fuese, haría crecer el conjunto (como un solo grano de trigo aumenta el montón del mismo). Pero para el crecimiento por *mayor radicación* se requiere un acto más intenso que los anteriores (que ya dieron de sí todo lo que podían dar); de manera semejante a lo que ocurre con una escala termométrica, que solamente marcará un grado más cuando la temperatura del medio ambiente se caldee en un grado superior y no antes.

Este principio tiene enorme importancia práctica. El crecimiento de la caridad, y por consiguiente el de la perfección cristiana —que consiste precisamente en la perfección de la caridad—, es imposible a base únicamente de actos tibios o imperfectos. Si así fuera, con tal de multiplicar muchos actos imperfectos alcanzaríamos muy presto la santidad de los mayores santos, lo que es evidentemente falso. Sólo el amor de Dios *cada vez más intenso* puede conducir al alma hasta la cumbre de la perfección.

De donde se deducen claramente las siguientes consecuencias prácticas:

a) Vale más un solo acto intenso que mil tibios o imperfectos.

b) Un justo perfecto agrada más a Dios que muchos tibios o imperfectos.

c) La conversión de un pecador a una gran perfección agrada más a Dios y le glorifica más que la conversión de muchos pecadores a una vida tibia e imperfecta.

4.ª *La caridad no puede encontrar tope en esta vida.* Porque, por mucho que crezca y se desarrolle, jamás podrá agotar la amabilidad infinita de Dios, ni la capacidad obediencial del alma que, bajo el influjo de una gracia actual, puede aumentar indefinidamente la intensidad de su amor. No cabe hablar, por consiguiente, de una perfección *absoluta* de la caridad acá en la tierra, ya que siempre puede crecer y desenvolverse más.

Otra cosa será en la patria. El alma habrá llegado definitivamente al término de su carrera, y su grado de caridad permanecerá eternamente el mismo, sin que pueda aumentar o disminuir.

5.ª *Sin embargo, puede alcanzarse en esta vida una perfección relativa de la caridad.* No por parte del objeto amado (que es infinitamente amable) ni por parte del amor en su máxima tensión siempre actual (que es lo propio de los bienaventurados), sino por exclusión de los impedimentos que retardan o aminoran la totalidad del amor a Dios. Ésta es la perfección propia de los santos en esta vida.

6.ª *En el crecimiento y desarrollo de la caridad pueden distinguirse tres etapas o grados fundamentales: incipiente, proficiente y perfecto.* He aquí las características de cada uno de ellos con palabras textuales de Santo Tomás:

«En el primer grado la preocupación fundamental del hombre es la de apartarse del pecado y resistir a sus concupiscencias, que se mueven en contra de la caridad. Y esto pertenece a los *incipientes,* en los que la caridad ha de ser alimentada y fomentada para que no se corrompa.

En el segundo grado, el hombre trata principalmente de adelantar en la virtud. Y esto pertenece a los *proficientes,* que se preocupan ante todo de aumentar y corroborar la caridad.

En el tercer grado, el hombre tiende principalmente a unirse con Dios y gozar de Él. Y esto pertenece a los *perfectos,* que desean morir para estar con Cristo» (Flp 1,23).

Como se deduce claramente, el primer grado coincide con la llamada *vía purgativa,* en la que el hombre se preocupa ante todo de *conservar la caridad,* evitando el pecado mortal. El segundo corresponde a la *vía iluminativa,* en la que el hombre trata de *adelantar positivamente*

en la virtud, evitando además el pecado venial. Y el tercero se identifica con la *vía unitiva,* en la que el hombre se ejercita en el amor y *unión íntima con Dios,* evitando incluso las *imperfecciones voluntarias.* Es lo propio de los grandes santos.

5. Efectos de la caridad

El acto principal de la caridad es *el amor* (II-II,27). De él se derivan algunos efectos admirables internos y externos.

Los internos son tres:

1.° *El gozo espiritual de Dios* (28,1-4), que puede compaginarse con alguna tristeza, por cuanto no gozamos todavía de la perfecta posesión de Dios, que nos dará la visión beatífica.

2.° *La paz* (29,1-4), o sea «la tranquilidad del orden», que resulta de la concordia de todos nuestros deseos y apetitos, unificados por la caridad y ordenados por ella a Dios.

3.° *La misericordia* (30,1-4), que es una virtud especial, fruto de la caridad aunque distinta de ella, que nos inclina a compadecernos de las miserias y desgracias del prójimo, considerándolas en cierto modo como propias, en cuanto que contristan a nuestro hermano y en cuanto que podemos, además, vernos nosotros mismos en semejante estado.

Es la virtud por excelencia de cuantas se refieren al prójimo; y el mismo Dios manifiesta su grado sumo de omnipotencia compadeciéndose misericordiosamente de nuestros males y remediando nuestras necesidades.

Los externos son tres:

1.° *La beneficencia,* que consiste en hacer algún bien a los demás como signo externo de la benevolencia interior.

2.° *La limosna,* que, como virtud, consiste en dar alguna cosa al necesitado por amor de Dios y propia compasión. Es un acto de caridad a través de la misericordia, o sea, un acto propio de la misericordia imperado por la caridad.

3.° *La corrección fraterna,* que consiste en la amonestación hecha al prójimo culpable, en privado y por pura caridad, para apartarle del pecado.

CAPÍTULO XI

LAS VIRTUDES MORALES INFUSAS

1. Noción

Después de hablar de las *virtudes teologales,* se impone la consideración de las *virtudes morales infusas.* Son *hábitos sobrenaturales* que disponen las potencias del hombre para seguir el dictamen de la razón iluminada por la fe con relación a los *medios* conducentes al fin sobrenatural. No tienen por objeto *inmediato* al mismo Dios —y en esto se distinguen de las teologales— sino al *bien honesto* distinto de Dios; y ordenan rectamente los actos humanos en orden al fin último *sobrenatural,* y en esto se distinguen de sus correspondientes virtudes adquiridas.

2. Número

Santo Tomás establece un principio fundamental de distinción: «Para cualquier acto donde se encuentre una *especial* razón de bondad, el hombre necesita ser dispuesto por *una virtud especial*»[1]. Según esto, tantas serán las virtudes morales cuantas sean las especies de objetos honestos que puedan encontrar las potencias apetitivas como medios conducentes al fin sobrenatural. Santo Tomás estudia en la *Suma Teológica* más de cincuenta, y es posible que no haya entrado en su ánimo el darnos una clarificación del todo completa y exhaustiva. Acaso una introspección psicológica más aguda podría descubrir alguna más; pero las que señala Santo Tomás ciertamente existen, pues las estudia y describe con toda clase de detalles.

De todas formas, ya desde la más remota antigüedad suelen reducirse las virtudes morales a las cuatro principales, a saber: prudencia, justicia, fortaleza y templanza, que reciben el nombre de *virtudes cardi-*

[1] SANTO TOMÁS, II-II,109,2.

nales, y cuya existencia consta expresamente en la Sagrada Escritura, donde se nos dice: «¿Amas la justicia? Las virtudes son el fruto de sus esfuerzos, pues ella enseña la templanza y la prudencia, la justicia y la fortaleza: lo más provechoso para el hombre en la vida» (Sab 8,7). Las conocieron también —como virtudes naturales o adquiridas— los filósofos paganos, Sócrates, Platón, Aristóteles, Macrobio, Plotino, Cicerón, etc., y hablan de ellas considerándolas como virtudes *quiciales.* Entre los Santos Padres fue San Ambrosio el primero, al parecer, que las llamó *cardinales,* aludiendo al *quicio* de la puerta (del latín *cardo, cardinis)* alrededor del cual giran todas las demás virtudes *derivadas* de ellas que constituyen el conjunto total de las virtudes morales infusas.

3. Propiedades

Vamos a recoger brevemente algunas propiedades características de las virtudes morales infusas.

1. Acompañan siempre a la gracia santificante y se infunden juntamente con ella.

2. Se distinguen realmente de la gracia *santificante,* que es, como ya dijimos, un *hábito entitativo* que se limita a santificar la esencia del alma, sin hacer nada más por su cuenta, no *operativo o dinámico, como las virtudes,* que son las que producen los *actos* sobrenaturales bajo la influencia de la *gracia actual,* que es una moción divina transeúnte y pasajera.

3. Se distinguen específicamente de sus correspondientes adquiridas. Hay un abismo entre ellas, como lo hay entre el orden natural y el sobrenatural.

4. Las practicamos imperfectamente con nuestra *modalidad humana,* a no ser que sean perfeccionadas por los dones del Espíritu Santo que les imprimen su *modalidad divina.*

5. Aumentan con la gracia y crecen con ella todas a la vez, proporcionalmente, como los dedos de una mano. Pero para su crecimiento efectivo es necesario realizar actos *más intensos* que el hábito que actualmente se posee (bajo el impulso de una gracia *actual),* pues de lo contrario no tendrán fuerza suficiente para aumentar la escala termométrica que señala el grado de su perfección habitual.

6. Nos dan la facultad o *potencia intrínseca* para realizar actos sobrenaturales, pero no la *facilidad* para realizarlos, a diferencia de las virtudes adquiridas, que sí la dan. La razón es porque la facilidad proviene únicamente de la *repetición de actos* (por eso la tienen necesariamente las virtudes adquiridas, que se adquieren, precisamente, a fuerza de repetir actos), y las virtudes infusas pueden no haberse ejercitado todavía (v. gr. en un pecador que se acaba de convertir); pero, a medida que se ejercitan, van produciendo también la *facilidad* para los actos de virtud, como se advierte claramente en los santos, que producen los actos más heroicos y difíciles con suma facilidad y prontitud.

7. Desaparecen todas al perder el alma la gracia por el pecado mortal. Excepto la fe y la esperanza que quedan en el alma amortiguadas e *informes,* como un último esfuerzo de la misericordia de Dios para que el pecador pueda más fácilmente convertirse. Pero, si se peca directamente contra ellas (infidelidad, desesperación), desaparecen también, quedando el alma a oscuras, totalmente desprovista de todo rastro de vida sobrenatural.

8. No pueden disminuir directamente, porque esta disminución sólo podría sobrevenir por el pecado venial o por la cesación de los actos de la virtud correspondiente, y ninguna de esas dos causas tiene fuerza suficiente para ello. No el pecado venial, porque no destruye ni disminuye la gracia, que es el soporte *radical* de las virtudes infusas que permanecen en ella mientras no sea destruida por el pecado mortal. Ni tampoco por la cesación de los actos, porque se trata de virtudes *infusas,* que no se engendran ni se extinguen por la repetición de los actos o cesación de los mismos, como ocurre con las adquiridas. Sólo el pecado mortal tiene fuerza suficiente para arrancarlas de cuajo del alma al destruir en ella la gracia santificante; aunque es cierto que el pecado venial y la vida tibia y relajada van predisponiendo poco a poco al alma para esta gran catástrofe.

CAPÍTULO XII

LAS VIRTUDES CARDINALES

1. Noción

Como ya hemos dicho más arriba, el nombre de «cardinales» se deriva del latín *cardo, cardinis,* el quicio o gozne de la puerta; porque, en efecto, sobre ellas, como sobre quicios, gira y descansa toda la vida moral humana y cristiana.

2. Número

Las virtudes cardinales son cuatro: *prudencia, justicia, fortaleza y templanza.* La *prudencia* dirige el entendimiento práctico en sus determinaciones; la *justicia* perfecciona la voluntad para dar a cada uno lo que le corresponde; la *fortaleza* refuerza el apetito irascible para tolerar lo desagradable y acometer lo que debe hacerse a pesar de las dificultades, y la *templanza* pone orden en el recto uso de las cosas placenteras y agradables.

3. **El conjunto total** de las virtudes infusas teologales y morales podría representarse gráficamente con una imagen astronómica, que estaría formada del siguiente modo:

a) Tres grandes *estrellas o soles* con luz propia: fe, esperanza y caridad.

b) Cuatro grandes *planetas* con luz recibida del sol: prudencia, justicia, fortaleza y templanza.

c) Muchas virtudes *satélites* relacionadas con sus respectivos planetas, como derivadas o anejas.

Estudiadas ya las tres virtudes *estrellas o soles,* vamos a abordar ahora el estudio de los cuatro *planetas,* que son las cuatro virtudes cardina-

les, que, a su vez, nos darán paso al estudio de sus correspondientes *satélites* o *virtudes derivadas* que se relacionan en algún aspecto con su virtud cardinal correspondiente.

I. LA VIRTUD DE LA PRUDENCIA

1. Noción

La prudencia es una gran virtud que tiene por objeto dictarnos lo que tenemos que hacer en cada caso particular. Como virtud natural o adquirida fue definida por Aristóteles: «*La recta razón en el obrar*». Como virtud sobrenatural o infusa puede definirse:

«Una virtud especial infundida por Dios en el entendimiento práctico para el recto gobierno de nuestras acciones particulares en orden al fin sobrenatural».

Expliquemos un poco los términos de la definición.

a) *Una virtud especial*, distinta de todas las demás.

b) *Infundida por Dios en el entendimiento práctico.* Como es sabido, el *entendimiento* es una de las potencias o facultades del alma (como la memoria y la voluntad). Pero el entendimiento se subdivide en *especulativo* y *práctico*. El *especulativo* se dedica a la formulación *teórica* de los principios en que se apoya la prudencia, mientras que el *práctico* recae sobre los *actos* particulares o concretos que hay que realizar. La prudencia, como virtud, recae precisamente sobre esos actos concretos que han de realizarse: luego reside en el entendimiento práctico, no en el especulativo.

c) *Para el recto gobierno de nuestras acciones particulares.* El acto propio de la virtud de la prudencia es *dictar* (en sentido perfecto, o sea, *intimando* o *imperando)* lo que hay que hacer en concreto en un momento determinado *hic et nunc*, habida cuenta de todas las circunstancias y después de madura deliberación y consejo.

d) *En orden al fin sobrenatural.* Es el objeto *formal* o *motivo próximo*, que la distingue radicalmente de la prudencia natural o adquirida, que sólo se fija en las cosas de este mundo.

2. Importancia

Es la más importante de todas las virtudes *morales*, después de la virtud de la religión como veremos en su lugar. Su influencia se extiende

a todas las demás, señalándoles el *justo medio* en que consisten todas ellas, para que no se desvíen por exceso o por defecto hacia sus extremos desordenados. Incluso las mismas virtudes teologales necesitan el control de la prudencia, no porque consistan en el *medio* —como las morales—, sino por razón del *sujeto* y del *modo* de su ejercicio, esto es, a su debido tiempo y teniendo en cuenta todas las circunstancias; ya que sería imprudente ilusión vacar todo el día en el ejercicio de las virtudes teologales, descuidando el cumplimiento de los deberes del propio estado. Por eso se llama a la prudencia *auriga virtutum*, porque las dirige y las gobierna todas como el que lleva las riendas de un carruaje tirado por caballos.

La importancia y necesidad de la prudencia queda de manifiesto en multitud de pasajes de la Sagrada Escritura. El mismo Jesucristo nos advierte que es menester «ser prudentes como las serpientes y sencillos como palomas» (Mt 10,16). Sin ella, ninguna virtud puede ser perfecta. Es útil, además, para evitar el pecado, dándonos a conocer —adoctrinada por la experiencia— las *causas* y *ocasiones* del mismo, y señalándonos los *remedios* oportunos. ¡Cuántos pecados cometeríamos sin ella y cuántos cometeremos de hecho si no seguimos sus dictámenes!

3. Funciones

Según Santo Tomás [1], los actos o funciones de la prudencia son tres:

a) *El consejo*, por el que consulta, delibera o indaga los medios y las circunstancias para obrar honesta y virtuosamente.

b) *El juicio* o conclusión sobre los medios hallados, dictaminando cuáles deben emplearse u omitir *hic et nunc*, aquí y en este momento.

c) *El imperio* u orden de ejecutar el acto, que aplica a la operación los anteriores consejos y juicios. Este último es el acto más propio y principal de la prudencia.

4. Medios para adelantar en la prudencia

Aunque las virtudes son substancialmente las mismas a todo lo largo de la vida espiritual, adquieren orientaciones y matices distintos según el grado de perfección en que se encuentre un alma en un momento determinado. Y así:

[1] II-II,47,8.

A) *Los principiantes* —cuya principal preocupación, como vimos, ha de ser la de conservar la gracia y no volver atrás— procurarán, ante todo, evitar los pecados contrarios a la prudencia:

a) *Reflexionando* siempre antes de hacer cualquier cosa o de tomar alguna determinación importante, no dejándose llevar del ímpetu de la pasión o del capricho, sino de las luces serenas de la razón iluminada por la fe.

b) *Considerando* despacio el pro y el contra, y las consecuencias buenas o malas que se pueden seguir de tal o cual acción.

c) *Perseverando* en los buenos propósitos, sin dejarse llevar de la inconstancia o negligencia, a las que tan inclinada está la naturaleza viciada por el pecado.

d) Vigilando cuidadosamente *la prudencia de la carne*, que busca pretextos y sutilezas para eximirse del cumplimiento del deber y satisfacer las pasiones desordenadas.

e) Procediendo siempre con *sencillez y transparencia*, evitando toda simulación, astucia o engaño, que es indicio seguro de un alma ruin y mezquina.

f) *Viviendo el día* —como nos aconseja el Señor en el Evangelio (Mt 6,34)—, sin preocuparnos demasiado de un mañana que no sabemos si amanecerá para nosotros, y que, en todo caso, estará regido y controlado por la providencia amorosa de Dios, que viste hermosamente a los lirios del campo y alimenta a las aves del cielo (Mt 6,25-34).

Pero no se han de contentar los principiantes con este primer aspecto puramente negativo de evitar los pecados. Han de comenzar a orientar positivamente su vida por las vías de la prudencia, al menos en sus primeras y fundamentales manifestaciones. Y así:

a) *Referirán al último fin todas sus acciones*, recordando el principio y fundamento que pone San Ignacio al frente de los *Ejercicios*: «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su alma; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que le ayuden a la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar de ellas cuanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse de ellas cuanto para ello le impiden».

b) *Procurarán plasmar en una máxima importante*, de fácil recordación, esta necesidad imprescindible de orientarlo y subordinarlo todo al magno problema de nuestra salvación eterna: «¿Qué le aprovecha al hombre ganar el mundo entero si pierde su alma?» (Mt 16,26). «¿De qué me aprovechará esto para la vida eterna?» (San Juan Berchmans),

o, como dice el conocido cantarcillo: «La ciencia más encumbrada es que el hombre en gracia acabe, que al final de la jornada, el que se salva, sabe, y el que no, no sabe nada».

B) *Las almas adelantadas*, cuya principal preocupación ha de ser la de adelantar más y más en la virtud, sin abandonar, antes al contrario, intensificando todos los medios anteriores, procurarán elevar de plano los *motivos* de su prudencia.

Más que de su salvación, se preocuparán de la *gloria de Dios*, y ésta será la finalidad suprema a la que orientarán todos sus esfuerzos. No se contentarán simplemente con evitar las manifestaciones de la prudencia de la carne, sino que la aplastarán definitivamente practicando con seriedad la verdadera *mortificación cristiana*, que le es diametralmente contraria. Sobre todo, procurarán secundar con exquisita *docilidad* las *inspiraciones interiores del Espíritu Santo* hacia una vida más perfecta, renunciando en absoluto a todo lo que distraiga o disipe, y entregándose de lleno a la magna empresa de su propia santificación como el medio más apto y oportuno de procurar la gloria de Dios y la salvación de las almas. Nunca trabajamos tanto para ambas cosas como cuando nos esforzamos en nuestra propia santificación para honra y gloria de Dios.

C) *Los perfectos* practicarán en *grado heroico* la virtud de la prudencia movidos por el Espíritu Santo mediante el *don de consejo*, del que hemos hablado brevemente en su lugar correspondiente.

II. LA VIRTUD DE LA JUSTICIA

1. Noción

Con frecuencia la palabra *justicia* se emplea en la Sagrada Escritura como sinónima de *santidad*: los justos son los santos. Y así dice Nuestro Señor en el sermón de la Montaña: «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia» (Mt 5,6), es decir, de santidad. Pero en sentido estricto, o sea como virtud especial, la justicia puede definirse así:

«La voluntad constante y perpetua de dar a cada uno lo que le corresponde estrictamente».

Expliquemos un poco los términos de la definición para conocerla mejor.

a) *La voluntad*, entendiendo por tal no la potencia o facultad misma (donde reside el *hábito* de la justicia) sino su *acto*, o sea, la determinación de la voluntad de dar a cada uno lo que le corresponde.

b) *Constante y perpetua*, porque, como explica Santo Tomás, «no basta para la razón de justicia que alguno quiera observarla esporádicamente en algún determinado negocio, porque apenas habrá quien quiera obrar en todo injustamente, sino que es menester que el hombre tenga voluntad de conservarla siempre y en todas las cosas» [2]. La palabra *constante* designa la perseverancia firme en el propósito; y la expresión *perpetua*, la intención de guardarla siempre.

c) *De dar a cada uno*, o sea, a nuestros prójimos. La justicia requiere siempre *alteridad*, ya que nadie puede propiamente cometer injusticias contra sí mismo.

d) *Lo que le corresponde*, o sea, lo que se le *debe*. No se trata de una limosna o regalo, sino de lo *debido* al prójimo porque tiene derecho a ello.

e) *Estrictamente*, o sea, ni más ni menos de lo que se le debe. Si nos quedamos por debajo de lo debido estrictamente (v. gr. pagando sólo mil pesetas al que le debemos mil doscientas) cometemos una injusticia. Pero si sobrepasamos lo debido (v. gr. dándole dos mil al que le debíamos sólo mil) no hemos quebrantado la justicia (porque la hemos rebasado por arriba) pero hemos practicado, en realidad, la *liberalidad* o la *limosna*, no la justicia estricta.

2. Notas características

De la definición que acabamos de exponer se desprenden con toda claridad las tres *notas típicas* o condiciones de la justicia propiamente dicha:

a) *Alteridad*: se refiere siempre a otra persona, no a sí mismo.

b) *Derecho estricto*: no es un regalo, sino algo *debido estrictamente*.

c) *Adecuación exacta*: ni más ni menos de lo debido.

Aunque las tres notas son esenciales a la justicia propiamente dicha, la más importante es la segunda, o sea, lo *debido estrictamente* a otro.

[2] SANTO TOMÁS, II-II,58,1 ad 3. Cf. ad 4.

3. Importancia y necesidad

La justicia es una de las cuatro grandes virtudes morales que ostentan el rango de *cardinales*, porque alrededor de ellas —como sobre el quicio de la puerta— gira toda la vida moral.

Después de la prudencia, la justicia es la más excelente de las virtudes cardinales, aunque es inferior a las teologales e incluso a alguna de sus derivadas, la *religión*, que tiene un objeto inmediato más noble: el *culto* a Dios, lo que la acerca a las teologales ocupando el cuarto lugar en el conjunto total de las virtudes infusas.

La justicia tiene una gran importancia y es de absoluta necesidad, tanto en el orden individual como en el social. Pone orden y perfección en nuestras relaciones con Dios y con el prójimo; hace que nos respetemos mutuamente nuestros derechos; prohíbe el fraude y el engaño; practica la *sencillez*, *veracidad* y *mutua gratitud* (virtudes satélites de la justicia); regula las relaciones de los individuos particulares entre sí, las de cada uno con la sociedad y de la sociedad con los individuos (justicia social). Al poner orden en todas las cosas trae consigo la *paz* y el bienestar de todos, ya que la paz no es otra cosa que «la tranquilidad del orden» según la magnífica definición de San Agustín. Por eso dice la Sagrada Escritura que la paz es obra de la justicia: *opus iustitiae, pax* (Isa 32,17); si bien, como explica Santo Tomás, la paz es obra de la justicia *indirectamente*, o sea, en cuanto que remueve los obstáculos que a ella se oponen *(ut removens prohibens)*, pero propia y directamente la paz proviene de la *caridad*, que es la virtud que realiza por excelencia la unión de todos los corazones [3].

En su lugar, examinaremos brevemente el magnífico conjunto de las *partes potenciales* o virtudes derivadas o satélites de la justicia, lo que aumentará nuestra estima de esta gran virtud cardinal.

4. Algunas formas de practicar la justicia

Hemos de limitarnos a ligeras indicaciones por no permitir otra cosa el marco de nuestra obra:

a) Evitar cualquier pequeña injusticia, por insignificante que sea.

b) Tratar las cosas ajenas con mayor cuidado que si fueran nuestras.

[3] SANTO TOMÁS, II-II,29,3 ad 3.

c) No perjudicar jamás en lo más mínimo el buen nombre o la fama del prójimo.

d) No contraer deudas que no podamos pagar a su debido tiempo.

e) Dar a su debido tiempo el salario justo al que lo ha merecido con su trabajo.

f) Por justicia social, pagar exactamente los tributos o impuestos justos establecidos por la autoridad legítima.

g) Evitar a todo trance la *acepción de personas* (v. gr. concediendo un buen empleo a un amigo con perjuicio de otro más digno que él).

III. LA VIRTUD DE LA FORTALEZA

1. Noción

La palabra *fortaleza* puede tomarse en dos sentidos principales:

a) En cuanto significa, en general, cierta firmeza de ánimo o energía de carácter. En este sentido no es virtud especial, sino más bien una *condición general* que acompaña a toda virtud, que, para ser verdaderamente tal, ha de ser practicada con firmeza y energía.

b) Para designar la tercera de las virtudes cardinales, y en este sentido puede definirse:

«Una virtud cardinal, infundida con la gracia santificante, que enardece el apetito irascible y la voluntad para que no desistan de conseguir el bien arduo o difícil ni siquiera por el máximo peligro de la vida corporal».

Expliquemos un poco la definición:

a) *Una virtud cardinal...* puesto que vindica para sí, de manera especial, una de las condiciones comunes a todas las demás virtudes, que es la *firmeza* en el obrar.

b) *Infundida con la gracia santificante...* para distinguirla de la fortaleza natural o adquirida.

c) *Que enardece el apetito irascible y la voluntad...* La fortaleza reside, como en su sujeto propio, en el *apetito irascible,* porque se ejercita sobre el *temor* y la *audacia,* que en él residen. Pero influye también, por redundancia, sobre la voluntad para que pueda elegir el bien arduo y difícil sin que le pongan obstáculo las pasiones.

d) *Para que no desistan de conseguir el bien arduo o difícil...* Como es sabido, el bien arduo constituye el objeto del apetito irascible. Ahora bien: la fortaleza tiene por objeto robustecer el apetito irascible para que no desista de conseguir ese bien difícil por grandes que sean las dificultades o peligros que se presenten.

e) *Ni siquiera por el máximo peligro de la vida corporal.* Por encima de todos los bienes corporales hay que buscar siempre el bien de la razón y de la virtud, que es inmensamente superior al corporal; pero como entre los peligros y temores corporales el más terrible de todos es la muerte, la fortaleza robustece *principalmente* contra esos temores, como aparece claro en la vida de los *mártires* que no vacilan en dar su vida por conservar o confesar la fe u otra virtud sobrenatural. Por eso el *martirio* es el acto principal de la virtud de la fortaleza.

2. Actos

La fortaleza tiene dos actos: *atacar* y *resistir.* La vida del hombre sobre la tierra es una milicia (Job 7,1). Y a semejanza del soldado en la línea de combate, unas veces hay que *atacar* para la defensa del bien, reprimiendo o exterminando a los impugnadores, y otras veces hay que *resistir* con firmeza los asaltos del enemigo para no retroceder un solo paso en el camino emprendido.

De estos dos actos, el principal y más difícil es *resistir* (contra lo que comúnmente se cree), porque es más penoso y heroico resistir a un enemigo que por el hecho mismo de atacar se considera más fuerte y poderoso que nosotros, que *atacar* a un enemigo a quien, por lo mismo que tomamos la iniciativa contra él, consideramos más débil que nosotros. Por eso el acto del *martirio,* que consiste en resistir o soportar la muerte antes que abandonar el bien, constituye el acto *principal* de la virtud de la fortaleza.

La fortaleza se manifiesta principalmente en los casos repentinos e imprevistos. Es evidente que el que reacciona en el acto contra el mal, sin tener tiempo de pensarlo, muestra ser más fuerte que el que lo hace únicamente después de madura reflexión.

El fuerte puede usar de la *ira* como instrumento para un acto de fortaleza en atacar; pero no de cualquier ira, sino únicamente de la controlada y rectificada por la razón, pues de lo contrario constituye un verdadero pecado capital.

3. Importancia y necesidad

La fortaleza es una virtud muy importante y excelente, aunque no sea la máxima entre todas las cardinales. Porque el bien de la razón —que es el objeto de toda virtud— pertenece *esencialmente* a la prudencia; de manera *efectiva,* a la justicia; y sólo *conservativamente* (o sea, removiendo los impedimentos) a la fortaleza y la templanza. Y entre estas dos últimas prevalece la fortaleza, porque es más difícil superar en el camino del bien los peligros de la muerte que los que proceden de las delectaciones del tacto regulados por la templanza. Por donde se ve que el orden de perfección entre las virtudes cardinales es el siguiente: prudencia, justicia, fortaleza y templanza.

En la vida espiritual y en el camino hacia la perfección, la fortaleza, en su doble acto de *atacar* y *resistir,* es muy importante y necesaria. Hay en el camino de la virtud gran número de obstáculos y dificultades que es preciso superar con valentía si queremos llegar hasta las cumbres. Para ello es menester mucha *decisión* en emprender el camino de la perfección *cueste lo que costare*; mucho *valor* para no asustarse ante la presencia del enemigo; mucho *coraje* para atacarle y vencerle, y mucha *constancia* y *aguante* para llevar el esfuerzo hasta el fin sin abandonar las armas en medio del combate. Toda esta firmeza y energía tiene que proporcionarla la virtud de la fortaleza, robustecida, a su vez, por el don del Espíritu Santo de su mismo nombre: el don de la fortaleza, del que hemos hablado brevemente en otro lugar de esta obra.

4. Pecados opuestos

A la fortaleza se oponen tres vicios o pecados: uno por defecto, el *temor* o la *cobardía,* por el que se rehuye soportar las molestias necesarias para conseguir el bien arduo o difícil; y dos por exceso: la *impasibilidad* o *indiferencia,* que no teme suficientemente los peligros que podría y debería temer, y la *audacia* o *temeridad,* que desprecia los dictámenes de la prudencia saliendo al encuentro del peligro.

IV. LA VIRTUD DE LA TEMPLANZA

1. Noción

La palabra *templanza* puede emplearse en dos sentidos:

a) Para significar la moderación que impone la razón en toda acción y pasión (sentido lato), en cuyo caso no se trata de una virtud especial, sino de una *condición general* que debe acompañar a todas las virtudes morales.

b) Para designar una virtud *especial* que constituye una de las cuatro virtudes morales principales, que se llaman *cardinales* (sentido estricto). En este sentido puede definirse:

«Una virtud sobrenatural que modera la inclinación a los placeres sensibles, especialmente del tacto y del gusto, conteniéndola dentro de los límites de la razón iluminada por la fe».

Expliquemos un poco la definición:

a) *Una virtud sobrenatural...* (infusa), para distinguirla de la templanza natural o adquirida.

b) *Que modera la inclinación a los placeres sensibles...* Lo propio de la templanza es *refrenar* los movimientos del apetito concupiscible —donde reside—, a diferencia de la fortaleza, que tiene por misión *excitar* el apetito irascible en la prosecución del bien honesto.

c) *Especialmente del tacto y del gusto...* Aunque la templanza debe moderar todos los placeres sensibles a que nos inclina el apetito concupiscible, recae de una manera especial sobre los propios del *tacto* y del *gusto* (lujuria y gula principalmente) que llevan consigo máxima delectación —como necesarios para la conservación de la especie o del individuo— y son, por lo mismo, más aptos para arrastrar el apetito si no se les refrena con una virtud especial que es la templanza estrictamente dicha. Principalmente recae sobre las delectaciones del *tacto,* y secundariamente sobre las de los demás sentidos.

d) *Conteniéndola dentro de los límites de la razón iluminada por la fe.* La templanza natural o adquirida se rige únicamente por las luces de la razón natural, y contiene el apetito concupiscible dentro de sus límites racionales y humanos; la templanza sobrenatural o infusa va mucho más lejos, puesto que a las luces de la simple razón natural añade las luces de la fe, que tiene exigencias más finas y delicadas.

2. Importancia y necesidad

La templanza es una virtud *cardinal* que tiene varias otras derivadas o satélites, y en este sentido es una virtud excelente; pero teniendo por objeto la moderación de los actos del propio individuo, sin ninguna relación a los demás, ocupa el último lugar entre las virtudes cardinales.

Sin embargo, con ser la última de las cardinales, la templanza es una de las virtudes más importantes y necesarias en la vida del cristiano. La razón es porque ha de moderar, sosteniéndolos dentro de la razón y de la fe, dos de los instintos más fuertes y vehementes de la naturaleza humana, que fácilmente se extraviarían sin una virtud moderativa de los mismos. La Divina Providencia, como es sabido, ha querido unir un deleite o placer a aquellas operaciones naturales que son necesarias para la conservación del individuo o de la especie; de ahí la vehemente inclinación del hombre a los placeres del gusto y de la generación, que tienen aquella finalidad alta, querida e intentada por el Autor mismo de la naturaleza. Pero precisamente por eso, por brotar con vehemencia de la misma naturaleza humana, tienden con gran facilidad a desmandarse fuera de los límites de lo justo y razonable —lo que sea menester para la conservación del individuo y de la especie en la forma y circunstancias señaladas por Dios y no más—, arrastrando consigo al hombre a la zona de lo ilícito y pecaminoso. Ésta es la razón de la necesidad de una virtud infusa moderativa de los apetitos naturales y de la singular importancia de esta virtud en la vida cristiana o simplemente humana.

Tal es el papel de la templanza infusa. Ella es la que nos hace usar del placer para un fin honesto y sobrenatural, en la forma señalada por Dios a cada uno según su estado y condición. Y como el placer es de suyo seductor y nos arrastra fácilmente más allá de los justos límites, la templanza infusa inclina a la mortificación incluso de muchas cosas lícitas, para mantenernos alejados del pecado y tener perfectamente controlada y sometida la vida pasional.

3. Vicios opuestos

Los principales son dos: uno por exceso, la *intemperancia*, y otro por defecto, la *insensibilidad excesiva*.

A) *La intemperancia* —que se manifiesta de muchas maneras, como veremos al estudiar los pecados opuestos a las virtudes derivadas o satélites— desborda los límites de la razón y de la fe en el uso de los placeres del gusto (gula) y del tacto (lujuria). Sin ser el máximo pecado posible, es, sin embargo, el más vil y oprobioso de todos; puesto que rebaja al hombre al nivel de las bestias o animales, y porque ofusca como ningún otro las luces de la inteligencia humana.

B) *La insensibilidad excesiva*, que huye incluso de los placeres necesarios para la conservación del individuo o de la especie que pide el recto orden de la razón. Únicamente se puede renunciar a ellos por un fin honesto (recuperar la salud, aumentar las fuerzas corporales, etc.), o por un bien más alto, como es el bien sobrenatural (penitencia, virginidad, contemplación, consagración a Dios, etc.), porque esto es altamente conforme con la razón y con la fe.

4. El crecimiento en la templanza

Lo veremos en sus matices más importantes al estudiar las virtudes derivadas o satélites y la definitiva influencia del *don de temor de Dios*, que es el encargado de perfeccionar al máximo la virtud de la templanza.

CAPÍTULO XIII

LAS VIRTUDES DERIVADAS O ANEJAS

1. Noción

Para entender perfectamente qué son y significan las llamadas virtudes derivadas o anejas de las cuatro cardinales, hay que tener en cuenta que la principalidad de las virtudes cardinales se muestra precisamente en la *influencia* que ejercen sobre todas sus anejas y subordinadas, las cuales son como participaciones derivadas de la principal, que les comunica su modo, su manera de ser y su influencia. Son las llamadas técnicamente *partes potenciales* de la virtud cardinal correspondiente, encargadas de desempeñar su papel en materias *secundarias*, reservándose la materia *principal* para la correspondiente virtud cardinal. La influencia de la principal se manifiesta en las subordinadas; quien haya vencido la dificultad principal, con mejor facilidad vencerá las secundarias.

Pero cabe preguntar: la principalidad de la virtud cardinal sobre sus subordinadas, ¿se refiere también a la excelencia *intrínseca?* Evidentemente que no. Dentro de la justicia están la *religión* y la *penitencia*, que son más excelentes por tener objetos más nobles; a la templanza pertenece la *humildad*, que es más perfecta como fundamento «*ut removens prohibens*» de todas las demás virtudes, etc., etc.

De todas formas hay que reservar la principalidad para las virtudes cardinales, en cuanto que son quicios o ejes de las demás y realizan su oficio de un modo más perfecto que sus anejas. Y así, por ejemplo, la *justicia conmutativa* —que da al prójimo lo que se le debe *estrictamente*— tiene más razón de justicia que la misma *religión*, ya que es imposible darle a Dios estrictamente el culto infinito que se merece. La *materia u objeto* de alguna virtud aneja puede ser más excelente que la de la cardinal correspondiente; pero el *modo* más perfecto siempre corresponde a la cardinal, porque sólo ella cumple todas las condiciones exigidas para la cardinalidad, y no las cumple ninguna de sus derivadas o anejas.

2. Número

Como ya dijimos, las virtudes derivadas o anejas son muchas. Santo Tomás estudia en la *Suma Teológica* más de cincuenta, y sin duda podrían descubrirse algunas más. Nosotros vamos a estudiar muy brevemente las principales, agrupadas en torno a la virtud cardinal correspondiente.

I. LA PRUDENCIA INFUSA Y SUS DERIVADAS

Tres son las partes en que puede dividirse una virtud cardinal [1]:

A) *Integrales*, que son los elementos que la integran o la ayudan para su perfecto ejercicio como tal virtud.

B) *Subjetivas*, o sea, las diversas *especies* en que se subdivide.

C) *Potenciales*, que son las virtudes *derivadas* o anejas.

Vamos a examinarlas con relación a la prudencia.

A) PARTES INTEGRALES

Ocho son las partes *integrales* de la prudencia que se requieren para su perfecto ejercicio, cinco de las cuales pertenecen a ella en cuanto virtud intelectual o *cognoscitiva*, y las otras tres en cuanto *práctica* o preceptiva. Vamos a enumerarlas, dando entre paréntesis la referencia de la *Suma Teológica*, donde se estudian ampliamente (II-II,49,1-8).

1. *Memoria de lo pasado* (49,1), porque nada hay que oriente tanto para lo que conviene hacer como el recuerdo de los pasados éxitos o fracasos. La experiencia es madre de la ciencia.

2. *Inteligencia de lo presente* (49,2), para saber discernir (con las luces de la sindéresis y de la fe) si lo que nos proponemos hacer es bueno o malo, lícito o ilícito, conveniente o inconveniente.

3. *Docilidad* (49,3) para pedir y aceptar el consejo de los sabios y experimentados, ya que, siendo infinito el número de casos que se pueden presentar en la práctica, nadie puede presumir de saber por sí mismo resolverlos todos.

4. *Sagacidad* (49,4) (llamada también *solercia* y *eustoquia)*, que es la *prontitud de espíritu* para resolver con rapidez por sí mismo los casos urgentes, en los que no es posible detenerse a pedir consejo.

[1] SANTO TOMÁS, *Suma Teológica* II-II,48,1.

5. *Razón* (49,5), que produce el mismo resultado que la anterior en los casos no urgentes, que le dan tiempo al hombre para resolver por sí mismo después de madura reflexión y examen.

6. *Providencia* (49,6), que consiste en fijarse bien en el fin lejano que se intenta (providencia, de *procul videre*, ver desde lejos) para ordenar a él los medios oportunos y prever las consecuencias que se pueden seguir de obrar de aquella manera. Es la parte más importante y principal de la prudencia, a la que presta su propio nombre (prudencia = providencia), ya que todas las demás cosas que se requieren para obrar con prudencia son necesarias para ordenar rectamente los medios al fin, que es lo propio de la providencia (ad 1).

7. *Circunspección* (49,7), que es la atenta consideración de las *circunstancias* para juzgar en vista de ellas si es o no conveniente realizar tal o cual acto. Hay cosas que, consideradas en sí mismas, son buenas y convenientes para el fin intentado, pero que, por las circunstancias especiales, acaso resultarían contraproducentes o perniciosas (v. gr. obligar demasiado pronto a pedir perdón a un hombre dominado por la ira).

8. *Cautela o precaución* (49,8) contra los impedimentos *extrínsecos* que pudieran ser obstáculo o comprometer el éxito de la empresa (evitando, v. gr., el influjo pernicioso de las malas compañías).

Advertencia práctica. Aunque en cosas de poco momento pudiera prescindirse de algunas de estas condiciones, si se trata de una empresa de importancia no habrá juicio prudente si no se tienen en cuenta todas. De ahí la gran importancia que en la práctica tiene su recuerdo y frecuente consideración. ¡Cuántas imprudencias cometemos por no habernos tomado esta pequeña molestia!

B) PARTES SUBJETIVAS

La prudencia se divide en *dos especies* fundamentales: *personal* o *monástica*, y *social* o *de gobierno*. Como sus mismos nombres indican, la primera es la que sirve para regirse a sí mismo; la segunda se ordena al gobierno de los demás. La primera tiene por objeto el bien personal; la segunda, el bien común.

De la primera hemos hablado ya en todos sus elementos integrales. La segunda admite varias subespecies, según las diversas divisiones que se pueden establecer en la multitud. Y así habla Santo Tomás de:

a) *Prudencia regnativa* (50,1), que es la que necesita el príncipe para gobernar al pueblo con justas leyes en orden al bien común.

b) *Prudencia política o civil* (50,2), que debe poseer el pueblo para someterse a las órdenes y decisiones del gobernante, cooperando a la consecución del bien común y sin ponerle ningún obstáculo.

c) *Prudencia económica o familiar* (50,3), que debe brillar en el jefe de familia para gobernar rectamente su propio hogar.

d) *Prudencia militar*, que debe tener el jefe de un ejército para dirigirlo en una guerra justa en defensa del bien común.

C) Partes potenciales

Tres son las partes potenciales o *virtudes anejas* que se ordenan a los actos secundarios, preparatorios o menos difíciles:

1. *Eubulia o buen consejo* (51,1-2), que dispone al hombre para encontrar los medios más aptos y oportunos para el fin que se pretende; y es virtud especial distinta de la prudencia, porque se refiere a un objeto formalmente distinto. Lo propio de la *eubulia* es *aconsejar*; y lo propio de la prudencia, *imperar o dictar* lo que hay que hacer. Hay quien sabe aconsejar y no sabe mandar.

2. *Synesis o buen sentido práctico* (lo que el vulgo suele llamar «sentido común» o «sensatez»), que inclina a juzgar rectamente según las leyes comunes y ordinarias. Se distingue de la prudencia y de la eubulia por esta su misión *judicativa*, no imperativa o consiliativa, como la de aquéllas.

3. *Gnome o juicio perspicaz* para juzgar rectamente según principios más altos que los comunes u ordinarios. Hay casos *insólitos* que la ley ignora o en los que no trata de obligar por las especiales circunstancias, cuyo conocimiento supone cierta perspicacia especial, que exige de suyo una virtud también especial. Se relaciona íntimamente con la *epiqueya* (que pertenece a la justicia), que inclina, en circunstancias especiales, a apartarse de la *letra* de la ley para cumplir mejor su espíritu.

D) Vicios opuestos

Santo Tomás, siguiendo a San Agustín, distribuye los vicios opuestos a la prudencia en dos grupos distintos: los que se oponen a ella *manifiestamente* y los que *se le parecen en algo*, pero en el fondo son

contrarios a ella. Vamos a limitarnos a recordar su nombre, pero sin estudiarlos detalladamente.

a) Los vicios *manifiestamente* contrarios a la prudencia son: la *imprudencia* (subdividida en tres especies: *precipitación, inconsideración, inconstancia)* y la *negligencia* en imperar eficazmente lo que debe hacerse.

b) Los vicios falsamente *parecidos* a la prudencia pero contrarios a ella son: la *prudencia de la carne*, la *astucia* (que emplea medios torcidos o similares para salirse con la suya), el *dolo* (o astucia en las palabras), el *fraude* (o astucia en los hechos) y la *solicitud excesiva* por las cosas temporales con falta de confianza en la divina Providencia.

II. LA JUSTICIA Y SUS DERIVADAS

Como en las demás virtudes cardinales, hay que distinguir en la justicia sus partes *integrales, subjetivas* y *potenciales*. Vamos a examinarlas cuidadosamente.

A) Partes integrales [2]

En toda justicia, ya sea general, ya particular, se requieren dos cosas para que alguien pueda ser llamado *justo* en toda la extensión de la palabra:

a) *Apartarse del mal* (no cualquiera, sino el *nocivo* al prójimo o a la sociedad).

b) *Hacer el bien* (no cualquiera, sino el debido a otro).

Éstas son, pues, las partes *integrantes* de la justicia, sin las cuales —o sin alguna de ellas— quedaría manca e imperfecta. No basta no perjudicar al prójimo (apartarse del mal); es preciso darle positivamente lo que le pertenece (hacer el bien).

Nótese que, como advierte Santo Tomás, el *apartarse del mal* no significa aquí una pura negación (simple abstracción del mal), que no supone ningún mérito aunque evite la pena que nos acarrearía la transgresión, sino un movimiento de la voluntad *rechazando positivamente el mal* (v. gr. al sentir la tentación de hacerlo), y esto es virtuoso y meritorio (70,1 ad 2).

[2] Cf. Santo Tomás, II-II,79.

Nótese también que *de suyo* es más grave el pecado de transgresión (hacer el mal) que el de *omisión* (no hacer el bien). Y así, peca más el hijo que injuria a sus padres que el que se limita a no darles el debido honor, pero sin injuriarles positivamente. Con todo, puede ocurrir a veces que el pecado de omisión sea más grave que el de transgresión; v. gr., es más grave omitir culpablemente la misa en domingo que decir una mentira jocosa (79,4).

B) PARTES SUBJETIVAS O ESPECIES [3]

Tres son las especies o partes subjetivas de la justicia: *legal* (o general) y *particular,* subdividida en otras dos: *conmutativa* y *distributiva.*

a) *La justicia legal* es la virtud que inclina a los miembros del cuerpo social a dar a la sociedad todo aquello que le es debido en orden al bien común. Se llama legal porque se funda en la exacta observancia de las leyes, que cuando son justas —únicamente entonces son verdaderas leyes— obliga en conciencia su cumplimiento. Más aún: como el bien común prevalece —en el mismo género de bienes— sobre el bien particular, los ciudadanos están obligados, por justicia legal, a sacrificar a veces una parte de sus bienes y hasta a poner en peligro su vida en defensa del bien común (v. gr. en una guerra justa). La justicia legal reside principal y arquitectónicamente en el príncipe o gobernante, y secundaria y ministerialmente en los súbditos (58,6).

b) *La justicia distributiva* es la virtud que impone a quien distribuye los bienes comunes la obligación de hacerlo *proporcionalmente* a la dignidad, méritos y necesidades de cada uno. A ella se opone el feo pecado de la *acepción de personas* (63), que distribuye los bienes sociales y las cargas a capricho, por favoritismo o persecución puramente personal, sin tener para nada en cuenta los verdaderos méritos de los particulares ni las reglas de la caridad. En este sentido las llamadas *recomendaciones,* en virtud de las cuales se otorga un beneficio acaso al que menos lo merece (sólo para complacer al recomendador), constituyen un verdadero atropello contra la justicia distributiva.

[3] Ibid., 61; cf. 58 a 5.6.7.

c) *La justicia conmutativa* —que es la que realiza en toda su plenitud y perfección el concepto de justicia— regula los derechos y deberes de los *ciudadanos entre sí.* Su definición coincide casi totalmente con la de la justicia como virtud cardinal: es la constante y perpetua voluntad de una persona privada de dar a otra también privada lo que le pertenece en estricto derecho y en perfecta igualdad. Y así, v. gr., el que ha recibido prestadas mil pesetas debe devolver otras mil, ni más ni menos. Su transgresión envuelve siempre la obligación de restituir.

C) PARTES POTENCIALES O DERIVADAS

Son las *virtudes anejas* a la justicia que se relacionan con ella en cuanto que convienen en alguna de sus condiciones o *notas típicas* que hemos señalado al estudiarla como virtud cardinal (alteridad, derecho estricto e igualdad) pero no en todas; faltan en algo, y por lo mismo, no tienen toda la fuerza de la virtud cardinal.

Se distribuyen en dos grupos:

a) Las que fallan por defecto de *igualdad* entre lo que dan y lo que reciben.

b) Las que no se fundan en un *derecho estricto* del prójimo.

Al primer grupo pertenecen:

1. *La religión,* que regula el culto debido a Dios.
2. *La piedad,* que regula los deberes para con los padres.
3. *La observancia, dulía y obediencia,* que regulan los debidos a los superiores.

Al segundo grupo pertenecen:

1. *La gratitud,* por los beneficios recibidos.
2. *La vindicta,* o justo castigo contra los culpables.
3. *La verdad, afabilidad y liberalidad* en el trato con nuestros semejantes.
4. *La epiqueya o equidad,* que inclina a apartarse con justa causa de la letra de la ley para cumplir mejor su espíritu.

Imposible estudiar detalladamente todas estas virtudes [4]. Pero, dada su excepcional importancia, dedicaremos unas líneas a la *religión* y a la *piedad* para con los padres, limitándonos a la simple enunciación de las demás.

[4] Lo hemos hecho ampliamente en nuestra *Teología de la perfección,* p.580ss.

LA VIRTUD DE LA RELIGIÓN

1. Noción

Puede definirse: «*Una virtud moral que inclina al hombre a dar a Dios el culto debido como primer principio de todas las cosas*» (II-II,81,3).

Es la más importante de las virtudes derivadas de la justicia y supera en perfección a esta su propia virtud cardinal y a todas las demás virtudes morales por razón de la excelencia de su objeto: el culto debido a Dios (81,6). En este sentido es la que más se acerca a las virtudes teologales, y ocupa por consiguiente el cuarto lugar en la clasificación general de todas las virtudes infusas.

Algunos teólogos consideran la religión como verdadera virtud teologal, pero sin fundamento ninguno. No advierten que la religión no tiene por objeto inmediato al mismo Dios —como las teologales— sino el *culto* debido a Dios, que es algo distinto de Él. De todas formas, es cierto que es la virtud que más se acerca y parece a las teologales (81,5).

El objeto *material* de la virtud de la religión lo constituyen los actos internos y externos del culto que tributamos a Dios. Y su objeto *formal o motivo* es la suprema excelencia de Dios como primer principio de todo cuanto existe.

2. Actos

La religión tiene varios *actos* internos y externos. Los *internos* son únicamente dos: la *devoción* y la *oración*. Los *externos*, siete: la *adoración*, el *sacrificio*, las *ofrendas* u *oblaciones*, el *voto*, el *juramento*, el *conjuro* y la *invocación* del santo nombre de Dios (II-II,82 pról.). Vamos a recordarlos brevemente.

1. *La devoción* consiste en una *prontitud de ánimo* para entregarse a las cosas que pertenecen al servicio de Dios (82,1). Los verdaderos devotos están siempre *disponibles* y *prontos* para todo cuanto se refiere al culto o servicio de Dios. Nótese, sin embargo, que esa *voluntad pronta* de entregarse a Dios puede provenir también de la virtud de la caridad. Si se intenta con ello la *unión amorosa con Dios*, es un culto de caridad; si se intenta el *culto* o servicio de Dios, es acto de religión. Son dos virtudes que se influyen mutuamente: la caridad *causa* la devoción, en cuanto que el amor nos hace prontos para servir al amigo, y, a su vez, la devoción aumenta el amor, porque la amistad se conserva y aumenta con los servicios prestados al amigo (82,2 ad 2).

Santo Tomás advierte que la devoción, como acto de religión que es, recae siempre en Dios, no en sus criaturas. De donde la devoción *a los santos* no debe terminar en ellos mismos, sino en Dios a través de ellos. En los santos veneramos propiamente *lo que tienen de Dios*, o sea, a Dios en ellos (82,2 ad 3). Por donde se ve cuán equivocados andan los que vinculan su devoción, no ya a un determinado santo como causa final de la misma —lo que sería ya erróneo—, sino a una *determinada imagen* de un santo o de la Virgen, fuera de la cual ya no tienen devoción ninguna. Hay que corregir estas cosas con energía, sin «dejarlas pasar» so pretexto de que son gente ignorante, que no entienden de estas cosas, etc.

Clases de culto. Hay que distinguir entre culto de *latría*, *dulía* e *hiperdulía*.

a) A Dios se le venera con culto de *adoración* o de *latría* en virtud de su excelencia infinita. Es tan propio y exclusivo de Dios que, aplicado a cualquier criatura, constituye el grave pecado de *idolatría*.

b) A los santos les corresponde el culto de *dulía*, o de simple veneración (sin adoración) por lo que tienen de Dios. A sus *imágenes* se les debe un culto *relativo*, referido al santo mismo, no a su mera imagen pintada o esculpida.

c) A la Virgen María, por su singular dignidad de Madre de Dios, se le debe el culto de *hiperdulía*, o de veneración muy superior a la de los santos, pero muy inferior al culto de *latría*, que es propio y exclusivo de Dios. A la Virgen se la *venera*, pero no se la *adora* como a Dios. Hay un abismo infinito entre ambas especies de culto.

d) A San José, por su alta dignidad de esposo de María y padre adoptivo de Jesús, algunos teólogos califican su culto de *protodulía*, o sea, el *primero entre los de dulía* debido a los santos.

2. *La oración* (II-II,83) es el segundo acto *interior* de la virtud de la religión, que pertenece propiamente al entendimiento, a diferencia de la *devoción* que radica en la voluntad. Por su extraordinaria importancia en la vida espiritual le dedicamos íntegramente la *parte cuarta* de esta obra.

3. *La adoración* (II-II,84) es un acto *externo* de la virtud de la religión por el que testimoniamos el amor y la reverencia que nos merece la excelencia infinita de Dios y nuestra plena *sumisión ante Él* (84,1). De ninguna manera puede aplicarse a los santos, ni siquiera a la Virgen María. Sólo adoramos a Dios.

4. *El sacrificio* (85) es el acto principal del culto externo y público. Consiste en la oblación externa de una cosa sensible con su real inmolación o destrucción realizada por el sacerdote en honor de Dios para testimoniar su supremo dominio y nuestra rendida sumisión ante Él. En la nueva ley —la del Evangelio— no hay más sacrificio que el de la *santa misa,* que por ser renovación incruenta del sacrificio del Calvario, da a Dios una gloria infinita y tiene valor sobreabundante para atraer sobre los hombres todas cuantas gracias necesiten. Hemos estudiado lo referente a la santa misa en otro lugar de esta obra.

5. *Las ofrendas u oblaciones* (86-87), que consisten en la espontánea donación de una cosa para el culto divino. Las hay muy varias y la Iglesia suele dejarlo hoy a las costumbres legítimas de los pueblos.

6. *El voto* (88) es «una promesa deliberada y libre hecha a Dios de un bien posible y mejor que su contrario». Su cumplimiento obliga grave o levemente, según la importancia de la materia sobre la que recae. Su transgresión voluntaria es un pecado contra la religión, y si se trata de una persona consagrada a Dios (sacerdote, religioso), su transgresión constituye un *sacrilegio.*

7. *El juramento* (89) es «la invocación del nombre de Dios en testimonio de la verdad» y sólo puede prestarse con verdad, con juicio y con justicia. En estas condiciones es un acto de religión.

8. *El conjuro* (90) es otro acto de religión que consiste en «la invocación del nombre de Dios o de alguna cosa sagrada para obligar a otro a ejecutar o abstenerse de alguna cosa». Hecho con el respeto debido y con las condiciones necesarias (verdad, justicia y juicio), es lícito y honesto. La Iglesia lo emplea principalmente en los *exorcismos* contra el demonio.

9. *La invocación del santo nombre de Dios.* Consiste principalmente en la «alabanza externa —como manifestación del fervor interior— del santo nombre de Dios en el culto público o privado» (91,1). Es útil y conveniente acompañarlo del *canto* o *música* «para encender la devoción de los fieles más débiles» (91,2).

Contra este acto de religión está la invocación del santo nombre de Dios *en vano.* El nombre de Dios es santo y no se debe pronunciar sin la debida reverencia y, por lo mismo, nunca en vano o sin causa.

La virtud de la piedad

1. Noción

Como virtud especial derivada de la justicia, puede definirse: «Un hábito sobrenatural que nos inclina a tributar a los padres, a la patria y a todos los que se relacionan con ellos el honor y servicio debidos» (101,3).

2. Objetos

Hay que distinguir el objeto *material* y el *formal* o *motivo.* Y así:

a) El objeto *material* de esta virtud lo constituyen todos los actos de honor, reverencia, servicio, ayuda material o espiritual, etc., que se tributan a los padres, a la patria, y a todos los consanguíneos.

b) El objeto *formal* o *motivo* de esos actos es porque los padres y la patria son el *principio secundario de nuestro ser y gobernación* (101,3). A Dios como *primer principio* de ambas cosas se le debe el culto especial que le tributa la virtud de la religión [5]. A los padres y a la patria, como *principios secundarios,* se les debe el culto especial de la virtud de la piedad. A los consanguíneos se les debe también este mismo culto, en cuanto que proceden de un tronco común y se reflejan en ellos nuestros mismos padres (101,1).

3. Sujetos

Como acabamos de decir, los *sujetos* sobre los que recae la virtud de la piedad son tres:

a) *Los padres,* a los que se refiere principalmente, porque ellos son, después de Dios, los principios de nuestro ser, educación y gobierno.

b) *La patria,* porque también ella es, en cierto sentido, principio de nuestro ser, educación y gobierno, en cuanto que proporciona a los padres —y por medio de ellos a nosotros— multitud de cosas necesa-

[5] Esto es cierto considerando a Dios únicamente como nuestro Creador, primer Principio de todo cuanto existe. Pero en cuanto que nos ha elevado por la gracia a la categoría de *hijos adoptivos,* Dios es nuestro verdadero *Padre;* y en este sentido tenemos para con Él verdaderos deberes de *piedad* (cf. 101,3 ad 2), que llegan a su máxima intensidad y perfección bajo la acción del Espíritu Santo a través del *don de piedad.*

rias o convenientes para ello. En ella están comprendidos todos los compatriotas y amigos de nuestra patria. El patriotismo bien entendido es una virtud cristiana.

c) *Los consanguíneos,* porque, aunque no sean principio de nuestro ser y gobierno, en ellos están representados, de algún modo, nuestros mismos padres, ya que todos procedemos de un mismo tronco común y «tenemos la misma sangre», como dijo Judá a los demás hijos de Jacob que querían matar por envidia a su hermano José (Gén 37,27).

Por extensión se pueden considerar como parientes los que forman como una misma familia espiritual (v. gr. los mismos de una orden religiosa, que llaman «padre» común al fundador de la misma).

III. LA FORTALEZA Y SUS DERIVADAS

A diferencia de las otras tres virtudes cardinales, la fortaleza no tiene partes *subjetivas,* sino únicamente partes *integrantes* y *potenciales* o derivadas, por la razón que vamos a indicar.

A) Partes subjetivas o especies

La fortaleza no tiene partes *subjetivas* o de diversas *especies,* por tratarse de una materia ya muy especial y del todo determinada, como son los peligros de muerte. Pero, dentro de esa unidad específica subjetiva, destaca un acto principal que es el *martirio,* del que vamos a decir unas palabras.

1. El martirio

Puede definirse: «el acto principal de la virtud de la fortaleza por el que se sufre voluntariamente la muerte en testimonio de la fe o de cualquier otra virtud cristiana relacionada con la fe».

Según esta noción, el martirio se relaciona con cuatro grandes virtudes cristianas:

a) *Con la fortaleza,* que es la virtud de donde brota directamente (virtud *elicitiva*). Constituye su *acto principal,* ya que lleva a una máxima tensión la *resistencia* contra el mal. No cabe mayor resistencia contra él que entregar la vida antes que traicionar la fe o apartarse del camino de la virtud.

b) *Con la fe,* que es la virtud *final* por la que se sufre el martirio, aunque se trate inmediatamente de otra virtud cristiana (v. gr. en defensa de la castidad). Si no se relaciona con la fe, no habría verdadero martirio (v. gr. una mujer que se dejara matar por sólo *conservar el honor,* desde el punto de vista puramente humano). Por eso se dice con razón que el mártir es un *testigo de la fe cristiana,* al dar su vida por ella.

c) *Con la caridad,* que es la virtud *imperante,* o sea, la virtud motora que impulsa a sufrir el martirio por amor de Dios o de Cristo. Sin ella, el martirio carecería de valor meritorio, como dice expresamente San Pablo (1 Cor 13,3). Y como la virtud *imperante* influye en el acto realizado más profundamente que la propia virtud elicitiva, síguese que el martirio es el mayor acto *externo* de caridad que puede hacerse en esta vida: «Nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos» (Jn 15,13).

d) *Con la paciencia,* que brilla en grado heroico en los mártires, soportando, sobre todo, las largas privaciones y tormentos que suelen preceder al acto mismo del martirio.

2. Condiciones esenciales

Para que se dé o exista verdadero martirio son:

a) *La muerte corporal aceptada voluntariamente.* No basta desear ser mártir para serlo efectivamente, ni siquiera sufrir grandes dolores o heridas por causa de la fe o de la virtud si no se sigue de ellos la muerte corporal. Sin embargo, por cierta analogía *(per quandam similitudinem,* dice Santo Tomás) se puede hablar de ciertos *martirios morales* o del corazón. Y, en este sentido, la Santísima Virgen, que no sufrió el martirio corporal, ha sido considerada siempre —sobre todo en el misterio de su *compasión* al pie de la Cruz— como Reina y Soberana de los mártires.

b) *En defensa de la fe o de otra virtud cristiana.* Si se sufre la muerte en defensa de una virtud puramente *natural,* sin relación alguna con la fe cristiana, no hay martirio propiamente dicho desde el punto de vista teológico. El verdadero martirio supone siempre un perseguidor de la fe (o de otra virtud cristiana) que produzca la muerte corporal al que resiste a sus solicitaciones perversas. Si se trata de un párvulo, no

se requiere otra cosa que la muerte sufrida realmente por Cristo, aun ignorándolo totalmente, como en el caso de los Santos Inocentes. El martirio produce en ellos su efecto *quasi ex opere operato*, a semejanza del sacramento del bautismo. Por eso se llama al martirio bautismo de sangre.

3. Corolarios

1.° No son propiamente mártires los que inmolaron su vida en aras de la caridad (v. gr. cuidando a apestados, etc.) porque falta la persecución contra la virtud. Ni tampoco los que fueron asesinados por motivos *puramente políticos*, aunque les produjeran la muerte los enemigos de la religión.

2.° El martirio propiamente tal justifica al pecador, devolviéndole la gracia santificante (al menos si se sufre con atrición de los propios pecados, tratándose de adultos) y remitiéndole toda la pena temporal debida por ellos. El mártir va inmediatamente al cielo, sin pasar por el purgatorio; y tendrá en el cielo un premio especial: la aureola de los mártires.

B) Partes integrantes y potenciales o derivadas

Las partes *integrantes* y las *potenciales o derivadas* de la fortaleza están constituidas ambas por las mismas virtudes materiales; pero con la particularidad de llamarse *partes integrantes* cuando se refieren a los peligros de muerte, y *partes potenciales* (o virtudes derivadas) cuando se refieren a otros peligros menores. En total son seis, distribuidas en torno a los dos actos fundamentales de la fortaleza (acometer y resistir) en la siguiente forma:

1. *Para acometer cosas grandes*:
   a) Con prontitud de ánimo y confianza en el fin: *magnanimidad*.
   b) Sin desistir a pesar de los grandes gastos que ocasionen: *magnificencia*.
2. *Para resistir las dificultades:*
   a) Causadas por la tristeza de los males presentes:
   paciencia
   longanimidad

   b) Sin abandonar la resistencia por la prolongación del sufrimiento:
   perseverancia
   constancia

No nos es posible, por falta de espacio, el estudio detallado de cada una de estas seis virtudes. Por lo demás, por su mismo nombre o por las breves referencias con que van acompañadas expresan con suficiente claridad el magnífico contenido de cada una de ellas.

IV. LA TEMPLANZA Y SUS DERIVADAS

La templanza, como virtud cardinal, tiene partes *integrales*, *subjetivas* y *potenciales* (o derivadas). Nos vamos a limitar a un simple enunciado, pero con la suficiente claridad para darnos una idea exacta de cada una de ellas.

A) Partes integrales

Son, como sabemos, aquellos elementos que integran una virtud o la ayudan en su ejercicio. La templanza tiene dos:

1.° *Vergüenza*. No es propiamente una virtud sino «cierta pasión laudable que nos hace temer el oprobio y confusión que se sigue de un pecado torpe, lo que nos impulsa a evitarlo». Su pecado opuesto es, naturalmente, la *desvergüenza*.

2.° *Honestidad*. Como parte integral de la templanza, la honestidad «es el amor al decoro que proviene de la práctica de la virtud». Coincide propiamente con lo *honesto* y lo espiritualmente *decoroso*. Es cierta espiritual pulcritud que se opone frontalmente a lo torpe, y por eso pertenece a la templanza.

B) Partes subjetivas o especies

Son las diversas especies en que se subdivide una virtud cardinal. Como la templanza tiene por principal misión moderar la inclinación a los placeres que proceden del *gusto* y del *tacto*, sus partes subjetivas se distribuyen en dos grupos:

a) Sobre el gusto o la nutrición:
En la comida: *abstinencia*
En la bebida: *sobriedad*

b) Sobre el tacto o la generación:
Temporalmente: *castidad*
Perpetuamente: *virginidad*

C) Partes potenciales o derivadas

Son las virtudes *anejas* o *derivadas*, que se relacionan en algunos aspectos con su virtud cardinal, pero no tienen toda su fuerza o se ordenan tan sólo a actos secundarios. Las correspondientes a la templanza son las siguientes:

a) Contra las tentaciones desordenadas *muy vehementes*: *continencia* (refrenando las pasiones fuertes)

b) Moderando la ira según la recta razón: *mansedumbre*

c) Moderando el rigor del castigo: *clemencia*

d) Moderando los movimientos internos y externos dentro de sus justos límites según su estado o condición: *modestia*, subdividida en otras cinco, a saber:

1) En la estima de sí mismo: *humildad*
2) En el deseo de la ciencia: *estudiosidad*
3) En los movimientos del cuerpo: *modestia corporal*
4) En los juegos y diversiones: *eutrapelia*
5) En los vestidos y adornos: *modestia en el ornato*

Tal es el maravilloso cortejo de las virtudes correspondientes a las diversas partes de la virtud cardinal de la templanza. Ante la imposibilidad material de examinarlas todas dentro del marco de nuestra obra, es preciso hacer una excepción con la más importante de todas: la *humildad*, que es una de las dos grandes virtudes *fundamentales* que sostienen o levantan todo el edificio sobrenatural, como vamos a ver a continuación.

La humildad

1. Naturaleza

La humildad es «una virtud derivada de la templanza, que nos inclina a cohibir o moderar el desordenado apetito de la propia excelencia, dándonos el justo conocimiento de nuestra pequeñez y miseria principalmente con relación a Dios». Expliquemos un poco la definición:

Una virtud, porque nos inclina a algo bueno y excelente.

Derivada de la templanza, a través de la modestia, de la cual es una de sus subdivisiones.

Que nos inclina a cohibir o moderar, como todas las virtudes derivadas de la templanza.

El desordenado apetito de la propia excelencia. Ésta es, precisamente, la definición de la *soberbia*, que es el vicio radicalmente opuesto a la humildad.

Dándonos el justo conocimiento de nuestra pequeñez y miseria. Nótese que se trata del *justo conocimiento*, o sea, de la auténtica realidad de las cosas. Por eso decía Santa Teresa que «la humildad es andar en verdad, que lo es muy grande no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada; y quien esto no entiende anda en mentira» [6].

Principalmente con relación a Dios. Ésta es la verdadera raíz de la humildad y su verdadero enfoque. Si establecemos la comparación con los demás hombres, no hay hombre tan malo que no pueda pensar que hay otro peor que él; pero, si comparamos nuestro ser y buenas cualidades con la excelsa grandeza de Dios, no hay santo tan encumbrado —aunque sea la misma Virgen María, Madre de Dios— que no tenga que hundirse en un abismo de humildad, como hizo la Virgen ante el anuncio del ángel: «He aquí la esclava del Señor» (Lc 1,38) y ante su prima Santa Isabel: «Porque ha puesto sus ojos en la pequeñez de su sierva» (Lc 1,48). Ante Dios nadie es ni representa nada.

Por eso los verdaderos humildes pueden, sin faltar a la verdad, colocarse a los pies de todos. Porque, como la humildad se refiere propiamente y en todo caso a la reverencia que el hombre debe a Dios, puede cualquier hombre someter lo malo que tiene de sí propio —pecados, miserias, imperfecciones— a lo bueno que Dios ha querido poner en cualquier prójimo —todas sus buenas cualidades—; y, en este sentido, puede considerarse como más indigno que él. Y, en último término,

[6] SANTA TERESA, *Moradas sextas* 10,7.

siempre podemos pensar que si el mayor pecador del mundo hubiese recibido el cúmulo de gracias y bendiciones que nosotros hemos recibido, hubiera correspondido a la gracia mil veces mejor que nosotros. De donde siempre y en todas partes tiene cualquier hombre sobrados motivos para humillarse ante cualquier otro, sin dejar de «andar en verdad», que es lo propio y característico de la humildad.

La humildad, por consiguiente, se funda en dos cosas principales: en la *verdad* y en la *justicia*. La *verdad* nos da el conocimiento cabal de nosotros mismos: nada bueno tenemos sino lo que hemos recibido de Dios: «¿Qué cosa tienes que no la hayas recibido? Y si la has recibido, ¿por qué te glorías como si no la hubieses recibido?» (1 Cor 4,7). Y la *justicia* nos exige darle a Dios todo el honor y la gloria que exclusivamente a Él le pertenece (1 Tim 1,17). La *verdad* nos autoriza para ver y admirar los bienes naturales y sobrenaturales que Dios haya querido depositar en nosotros; pero la *justicia* nos obliga a glorificar, no al bello paisaje que contemplamos en el lienzo, sino al Artista divino que lo pintó.

2. Excelencia de la humildad

La humildad no es la mayor de las virtudes. Sobre ella están las teologales, la prudencia y la justicia (principalmente la legal). Pero, en cierto sentido, la humildad es, juntamente con la fe, una de las dos virtudes *fundamentales* de todo el edificio sobrenatural. La fe es el fundamento *positivo*, algo así como el esqueleto de hierro que sostiene todo el edificio que, sin él, se derrumbaría por completo; y la humildad es el fundamento *negativo*, como los *cimientos* del edificio que, sin ellos, se derrumbaría también necesariamente. La fe establece el primer contacto con Dios (fundamento positivo de todo lo demás), y la humildad actúa removiendo los obstáculos *(ut removens prohibens)* para recibir el influjo de la gracia, que sería imposible sin ella, ya que la Sagrada Escritura nos dice expresamente que «Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes» (Sant 4,6). En este sentido, por consiguiente, la fe y la humildad son las dos virtudes *fundamentales* que constituyen todo el edificio sobrenatural: la fe como fundamento positivo y la humildad como fundamento negativo [7].

[7] Cf. SANTO TOMÁS, II-II,161,5c y ad 2.

3. Importancia y necesidad

Del hecho de que la humildad sea como el *cimiento* que sostiene desde lo hondo de la tierra todo el edificio sobrenatural, se desprende claramente que cuanto más alto sea el edificio de la vida espiritual que queremos levantar con la gracia de Dios, más hondos tienen que ser los fundamentos de humildad sobre los que debe levantarse. He aquí algunos preciosos textos de Santa Teresa que expresan admirablemente la gran importancia y necesidad de la humildad:

«Y como todo este edificio va fundado en humildad, mientras más llegados a Dios, más adelante ha de ir esta virtud, y si no, va todo perdido» *(Vida* 12,4).

«Todo este edificio de la oración va fundado en humildad, y mientras más se abaja un alma en la oración, más la sube Dios. No me acuerdo haberme hecho merced muy señalada de las que adelante diré, que no sea estando deshecha de verme tan ruin» *(Vida* 22,11).

«Y si a esto no se determinan, no hayan miedo de que aprovechen mucho, porque todo este edificio, como he dicho, es su cimiento humildad; y si no hay ésta muy de veras, aun por nuestro bien no querrá el Señor subirle muy alto, porque no dé todo en el suelo» *(Moradas séptimas* 4,8).

4. La práctica de la humildad

El reconocimiento *teórico* de nuestra nada delante de Dios y de que, en atención a nuestros innumerables pecados, no tenemos derecho alguno a presumir de nosotros mismos en nuestro interior o delante de nuestros semejantes, es cosa fácil y sencilla. Pero el reconocimiento *práctico* de esas verdades y las derivaciones lógicas que de ellas se desprenden en orden a nuestra conducta ante Dios, ante nosotros mismos y ante nuestros prójimos, es una de las cosas más arduas y difíciles que plantea la vida cristiana y en la que naufragan mayor número de almas. Se da con frecuencia el hecho curioso de un alma que acaba de tomar la determinación de ser «humilde de corazón» o de «aceptar con agrado cualquier clase de humillación», y a los pocos momentos pone el grito en el cielo si alguien ha cometido la imprudencia de ocasionarle una pequeña molestia o una involuntaria e insignificante humillación.

Tres son, nos parece, los principales medios para llegar a la verdadera y auténtica humildad de corazón:

A) Pedirla incesantemente a Dios

«Todo don perfecto viene de lo alto y desciende del Padre de las Luces», dice el apóstol Santiago (1,17). La humildad perfecta es un gran don de Dios, que Él suele conceder a los que se lo piden con entrañable e incesante oración. Es una de las peticiones que con más frecuencia debiera brotar de nuestros labios y de nuestro corazón.

B) Poner los ojos en Jesucristo, modelo incomparable de humildad

Los ejemplos sublimes de humildad que nos dejó el divino Maestro son eficaces para impulsarnos a practicar esta gran virtud a pesar de todas las resistencias de nuestro amor propio desordenado. El mismo Cristo nos invita a poner los ojos en Él cuando nos dice con tanta suavidad y dulzura: «Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón» (Mt 11,29).

Cuatro son las principales etapas que pueden distinguirse en la vida de Jesús, y en las cuatro brilla la humildad con caracteres impresionantes:

1. *En su vida oculta*:

a) *Antes de nacer*: se anonadó en el seno de María, se sometió a un decreto caprichoso del César, a los desprecios de la pobreza («y no hubo lugar *para ellos* en el mesón»), a la ingratitud de los hombres («y los suyos no le recibieron»)...

b) *En su nacimiento*: pobre, desconocido, de noche, un pesebre, unos pastores, unos animales...

c) *En Nazaret*: vida oscura, obrero manual, pobre aldeano, sin estudios en las universidades, sin dejar traslucir un solo rayo de su divinidad, nadie sospechaba que era el Hijo de Dios, obedeciendo a María y José («y les estaba sujeto»), acaso a las órdenes de un patrono a la muerte de San José... «Orgullo humano, ven aquí a morirte de vergüenza» (Bossuet).

2. *En su vida pública:*

a) Escoge sus discípulos entre los más ignorantes y rudos: ¡pescadores y un publicano!

b) Busca y prefiere a los pobres, pecadores, afligidos, niños, desheredados de la vida...

c) Vive pobremente, predica con sencillez, hace comparaciones humildes al alcance del pueblo, no busca llamar la atención...

d) Hace milagros para probar su misión divina, pero sin ostentación alguna, y exige silencio, y huye cuando tratan de hacerle rey...

e) Inculca continuamente la humildad: el fariseo y el publicano, la sencillez de la paloma, el candor de los niños... «no busco mi propia gloria...», «no he venido a ser servido, sino a servir...».

3. *En su pasión:*

a) ¡Qué triunfo tan sencillo en del domingo de Ramos! Un pobre borriquillo, unos ramos de olivo, unos mantos que se extienden a su paso, gente humilde que le aclama, los fariseos que protestan...

b) Lavatorio de los pies, incluso a Judas (¡qué colmo!), Getsemaní: «Amigo, ¿a qué has venido?», atado como peligroso malhechor, abandonado de sus discípulos...

c) Bofetadas, burlas, insultos, salivazos, azotes, corona de espinas, vestidura blanca como loco, Barrabás preferido...

d) En la cruz: blasfemias, carcajadas: «¿pues no eras el Hijo de Dios?». Podría hacer que se abriera la tierra y se los tragase a todos, pero calla y acepta el espantoso fracaso humano... Y llega a excusar a sus verdugos: «Padre, perdónales, que no saben lo que hacen...».

4. *En la Eucaristía:*

a) A merced de la voluntad de sus ministros, expuesto, encerrado, visitado, olvidado...

b) Completamente escondido: «En la cruz se escondió sólo la divinidad, en la eucaristía se esconde incluso la humanidad» *(Adoro te devote).*

c) Descortesías, afrentas, sacrilegios, profanaciones horrendas...

No cabe duda, la consideración devota y frecuente de estos sublimes ejemplos de humildad que nos dio el divino Maestro tiene eficacia soberana para llevarnos a la práctica heroica de esta virtud fundamental. Los santos no osaban soñar en grandezas y triunfos humanos viendo a su Dios y Señor tan humillado y abatido. El alma que aspira de veras a santificarse tiene que hundirse definitivamente en su nada y empezar a practicar la verdadera humildad de corazón en pos del divino Maestro.

C) Esforzarse en imitar a María, reina de los humildes

Después de Jesús, María es el modelo más sublime de humildad. Siempre vivió en la actitud de una pobre esclava del Señor: «Ecce ancilla Domini». Apenas habla, no llama la atención en nada, se dedica a las tareas propias de una mujer en la pobre casita de Nazaret, aparece en el Calvario como madre del gran fracasado, vive oscura y desconocida bajo el cuidado de San Juan después de la ascensión del Señor, no hace ningún milagro, no se sabe exactamente dónde murió...

Bajo su mirada maternal el alma ha de practicar la humildad de corazón para con Dios, para con el prójimo y para consigo misma:

1. *Para con Dios:*

a) Espíritu de *religión*, de sometimiento y adoración: «Tu solus sanctus...», «Non nobis, Domine, non nobis, sed nomine tuo da gloriam» (Sal 113,1).

b) De *agradecimiento:* «Tomad, Señor y recibid...» Todo cuanto tenemos lo hemos recibido de Dios: «Te damos gracias, Omnipotente Dios...»

c) De *dependencia:* venimos de la nada («de limo terrae», Gén 2,7), por nosotros mismos no podemos nada: ni en el orden natural (acción conservadora de Dios, previa moción divina), ni en el sobrenatural («sin Mí no podéis hacer *nada*», Jn 15,5). De donde: dependencia absoluta de Dios, reconocimiento de nuestra nada, contar en todo con Dios...

Corolarios: a) ¡Qué ridículas las «genealogías» de los *grandes* de la tierra: «sangre azul», «sangre real»...! Vienen de la *nada*: «de limo terrae».

b) ¡Qué necedad ponderar nuestras pretendidas cualidades! En el orden del ser, no somos nada; en el orden del obrar, no podemos nada. Estamos totalmente colgados de Dios.

c) Luego el orgullo es una gran mentira. Sólo la humildad es la verdad.

2. *Para con el prójimo:*

a) Admirar en él, sin envidia ni celos, los dones naturales y sobrenaturales que Dios le dio.

b) No fijarnos de intento en sus defectos, excusarles caritativamente, salvar al menos la buena intención.

c) Considerarnos inferiores a todos, al menos por nuestra mala correspondencia a la gracia de Dios. Otro cualquiera hubiera sido más fiel con las gracias que hemos recibido nosotros:

3. *Para con nosotros mismos:*

a) Amar la propia abyección. No lo olvidemos: si hemos cometido un solo pecado mortal, somos «rescatados del infierno, expresidiarios de Satanás». Jamás nos humillaremos bastante.

b) Aceptar la ingratitud, el olvido, el menosprecio por parte de los demás.

c) No hablar jamás, ni mal ni bien, de nosotros mismos. Si hablamos mal, cabe el peligro de hipocresía (sólo los santos lo sabían hacer bien); si bien, cabe el de la vanidad, y quedamos mal ante quien nos oye. Lo mejor es callar. Como si no existiéramos en el mundo.

CUARTA PARTE

LA ORACIÓN COMO MEDIO DE SANTIFICACIÓN

El tercer procedimiento de que dispone el cristiano para la santificación —después de los *sacramentos* y de la práctica de las *virtudes cristianas*— lo constituye la extraordinaria eficacia santificadora de la oración bien hecha.

En realidad —como ya vimos— la oración es una de las virtudes potenciales o derivadas de la virtud cardinal de la *justicia,* a través de la *religión,* de la que constituye uno de sus dos actos *internos* (el otro es la *devoción).* Pero por su extraordinaria importancia la trasladamos de su lugar a esta cuarta y última parte de nuestra obra, donde la vamos a estudiar con la máxima extensión que nos permite el marco general de esta obra.

Capítulo XIV

LA ORACIÓN EN SÍ MISMA

1. Naturaleza

La palabra *oración* puede emplearse en muy diversos sentidos. Su significado varía totalmente según se la tome en su acepción gramatical, lógica, retórica, jurídica o teológica. Aun en su acepción teológica, única que aquí nos interesa, ha sido definida de muy diversos modos, si bien todos vienen a coincidir en el fondo. He aquí algunas de sus definiciones:

San Gregorio Niseno: «La oración es una conversación o coloquio con Dios».

San Juan Crisóstomo: «La oración es hablar con Dios».

San Agustín: «La oración es la conversión de la mente a Dios con piadoso y humilde afecto».

San Juan Damasceno: «La oración es la elevación de la mente a Dios». O también: «la petición a Dios de cosas convenientes».

San Buenaventura: «Oración es el piadoso afecto de la mente dirigida a Dios».

Santa Teresa: «Es tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama».

Como se ve, todas estas fórmulas —y otras muchas que se podrían citar— coinciden en lo fundamental. Santo Tomás recogió las dos definiciones de San Juan Damasceno, y con ellas se puede proponer una fórmula excelente que recoge los dos principales aspectos de la oración. Suena así: «La oración es la elevación de la mente a Dios para alabarle y pedirle cosas convenientes a la eterna salvación». Vamos a exponerla con más detalle siguiendo al Doctor Angélico [1].

a) *Es la elevación de la mente a Dios*. La oración de suyo es un acto de la *razón práctica* (83,1), no de la voluntad, como creyeron algunos escotistas. Toda oración supone una elevación de la mente a Dios; el

[1] II-II,83,1a et ad 2.

que no advierte que ora por estar completamente distraído, en realidad no hace oración «aunque menee mucho los labios» (Santa Teresa).

Y decimos «a Dios» porque la oración como acto de religión que es (83,3) se dirige propiamente a Dios, ya que sólo de Él podemos recibir la gracia y la gloria, a las que deben ordenarse todas nuestras oraciones (83,4); pero no hay inconveniente en hacer intervenir a los ángeles, santos y justos de la tierra para que, con sus méritos e intercesión, sean más eficaces nuestras oraciones (ibid.).

b) *Para alabarle...* Es una de las finalidades más nobles y propias de la oración.

Sería un error pensar que sólo sirve de puro medio para pedir cosas a Dios. La adoración, la alabanza, la reparación de los pecados y la acción de gracias por los beneficios recibidos encajan admirablemente en la oración (83,17).

c) *Y pedirle...* Es la nota más típica de la oración estrictamente dicha. Lo propio del que ora es *pedir.* Se siente débil e indigente, y por eso recurre a Dios para que se apiade de él. Es la oración de súplica o petición.

d) *Cosas convenientes a la eterna salvación.* No se nos prohíbe pedir cosas temporales (83,6); pero no principalmente, ni poniendo en ellas el fin único de la oración, sino únicamente como instrumentos para mejor servir a Dios y tender a nuestra felicidad eterna. De suyo, las peticiones propias de la oración son las que se refieren a la vida sobrenatural, que son las únicas que tendrán una repercusión eterna. Lo temporal vale poco, pasa rápido y fugaz como un relámpago. Se puede pedir únicamente como *añadidura* con entera subordinación a los intereses de la gloria de Dios y salvación de las almas: «Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura» (Mt 6,32).

2. Valores de la oración

Según el Doctor Angélico, la oración reúne en sí cuatro grandes valores: *satisfactorio, meritorio, impetratorio* y el de producir en el alma cierta *refección espiritual.*

Aquí nos interesa destacar, ante todo, su valor o eficacia *impetratoria,* pero antes digamos una palabra sobre los otros tres [2]:

[2] De nuestra obra *Somos hijos de Dios,* p.113-117.

1.° *Valor satisfactorio.* Que la oración tenga un alto valor satisfactorio, es evidente con sólo tener en cuenta que supone siempre un acto de humildad y de acatamiento a Dios, a quien hemos ofendido con nuestros pecados, que tienen su raíz en el orgullo o amor propio excesivo. Brota, además, de la caridad, fuente de toda satisfacción. Y, finalmente, la oración bien hecha es, de suyo, una cosa *penosa,* al menos para las almas imperfectas, por el esfuerzo de atención y la tensión de la voluntad que supone. Es, pues, claramente satisfactoria de la deuda contraída por nuestros pecados ante Dios [3]. El Concilio de Trento habló expresamente del valor satisfactorio de la oración [4].

2.° *Valor meritorio.* Como cualquier otro acto de virtud sobrenatural, la oración recibe su valor meritorio de la *caridad,* de donde brota radicalmente a través de la virtud de la *religión,* de la que es acto propio. Como acto meritorio, la oración está sometida a las mismas condiciones de las demás obras virtuosas y se rige por sus mismas leyes. En este sentido puede merecer de *condigno* todo cuanto puede merecerse con esa clase de méritos, supuestas las debidas condiciones [5].

3.° *Refección espiritual.* El tercer efecto de la oración bien hecha es el de producir una especie de refección espiritual del alma. Este efecto lo produce la oración por su sola presencia: *praesentialiter efficit* [6]. Pero para que de hecho se produzca esa refección espiritual del alma, es absolutamente necesaria la *atención,* porque ese deleite espiritual es incompatible con la divagación voluntaria de la mente. Por eso, la *oración mística* —sobre todo cuando llega al verdadero *éxtasis,* en el que la atención del alma es máxima por la concentración de todas sus energías psicológicas en el objeto contemplado— lleva consigo la máxima delectación, incluso corporal, que puede alcanzarse en esta vida. Ante ella, todos los placeres y deleites del mundo son asco y basura, como dice Santa Teresa [7].

4.° *Valor impetratorio.* Éste es el que más nos interesa destacar aquí como elemento de crecimiento y desarrollo de la gracia santificante en nuestras almas.

En primer lugar, veamos cuáles son las principales diferencias entre el valor *meritorio* y el *impetratorio* de la oración [8]:

[3] Cf. II-II,83,12.
[4] Cf. Denz 905, 923.
[5] Cf. II-II,83,7 ad 2; a.15.
[6] Cf. II-II,83,13.
[7] Cf. SANTA TERESA, *Moradas cuartas* 3,9; *Vida* 14,5; 25,11; *Fundaciones* 6,2, etc.
[8] Cf. II-II,83,15-16.

a) La oración como *acto meritorio* dice una relación de *justicia* al premio; en cambio, su *valor impetratorio* dice relación únicamente a la *misericordia* de Dios. Es una limosna gratuita.

b) Como *meritoria,* tiene eficacia intrínseca para conseguir el premio; como *impetratoria,* su eficacia se apoya únicamente en la promesa de Dios: *Pedid y recibiréis...* (Mt 7,7).

c) La eficacia meritoria se funda, ante todo, en la caridad; la impetratoria, ante todo, en la *fe: Y todo cuanto «con fe» pidiereis en la oración, lo recibiréis* (Mt 21,22).

d) El objeto del mérito y de la impetración no siempre es el mismo, aunque a veces pueden coincidir. El justo merece y no siempre alcanza; el pecador puede alcanzar sin haber merecido.

3. Lo que puede obtenerse por vía de oración

Según estas nociones, podemos obtener por vía de oración el acrecentamiento de las virtudes infusas y de los dones del Espíritu Santo que las acompañan, lo que se traducirá en un incremento o desarrollo de nuestra vida cristiana; y también las gracias actuales *eficaces*; sobre todo, la gracia soberana de la *perseverancia final,* que nadie absolutamente puede merecer —ni siquiera los mayores santos—, por ser total y absolutamente gratuita. Sólo la oración puede alcanzar estas gracias que escapan en absoluto al mérito propiamente dicho.

La Iglesia nos da el ejemplo de esta clase de peticiones cuando en su liturgia pide continuamente la gracia de la perseverancia final o el incremento de las virtudes infusas: «Dios todopoderoso y eterno, aumenta nuestra fe, esperanza y caridad...» [9].

Escuchemos a Santo Tomás exponiendo esta doctrina con su claridad habitual [10]:

«Con la oración podemos impetrar incluso lo que no podemos merecer. Porque Dios escucha a los mismos pecadores cuando le piden perdón, aunque de ningún modo lo merecen, como explica San Agustín comentando aquello del Evangelio: *Sabemos que Dios escucha a los pecadores* (Jn 9,31). De otra suerte, hubiera sido inútil la oración del publicano cuando decía: *Compadécete de mí, Señor, que soy un hombre pecador* (Lc 18,13). De semejante manera, podemos impetrar el don de la perseverancia final para nosotros o para otros, aunque no caiga bajo el mérito».

[9] Oración de la domínica 30 del «tiempo ordinario».
[10] I-II,114,9 ad 1.

Al explicar de qué manera la oración va más lejos que el mérito, puesto que podemos obtener por ella lo que de ninguna manera podríamos merecer, escribe con acierto el P. Garrigou Lagrange [11]:

«Conviene recordar aquí la diferencia que hay entre la oración de petición y el mérito. El pecador que ha perdido la gracia santificante, nada puede merecer en ese estado, porque la gracia santificante es el principio donde radica el mérito sobrenatural. Puede el pecador, sin embargo, por una gracia actual transitoria, *pedir*; puede suplicar la gracia de la conversión, y, si la pide humildemente, con confianza y perseverancia, la obtendrá. Mientras que el mérito, que es derecho a una recompensa, hace relación a la justicia divina, la *súplica* va dirigida a la misericordia de Dios, que con frecuencia escucha y levanta, sin ningún mérito de parte de éstas, a las almas caídas [12]. Y la más miserable, desde el fondo del abismo donde yace postrada y donde no le es posible merecer, puede levantar su grito a la misericordia, y eso es la oración. El abismo de la miseria llama al de la misericordia, *abyssus abyssum invocat,* y si el pecador pone su corazón en esta súplica, su llamamiento es escuchado; su alma es levantada de donde yacía y Dios es glorificado, como en el caso de María Magdalena. La virtud impetratoria de la plegaria no supone el estado de gracia, mientras el mérito sí lo supone».

4. Eficacia santificadora de la oración

Los Santos Padres y los grandes maestros de la vida espiritual están unánimes en ponderar la eficacia santificadora verdaderamente extraordinaria de la oración bien hecha. Sin oración —sin mucha oración— es imposible llegar a la santidad.

Son innumerables los testimonios que se podrían alegar sobre esta cuestión. Sólo por vía de ejemplo vamos a citar el conocido y hermoso texto de San Buenaventura [13]:

«Si quieres sufrir con paciencia las adversidades y miserias de esta vida, *sé hombre de oración.* Si quieres alcanzar virtud y fortaleza para vencer las tentaciones del enemigo, *sé hombre de oración.* Si quieres mortificar tu propia voluntad con todas sus aficiones y apetitos, *sé hombre de oración.* Si quieres conocer las astucias de Satanás y defenderte de sus engaños, *sé hombre de oración.* Si quieres vivir alegremente y caminar con suavidad por el camino de la penitencia y del trabajo, *sé hombre de oración.* Si quieres alejar de tu alma los vanos pensamientos y cuidados, *sé hombre de oración.* Si la quieres sustentar con la grosura de la devoción y traerla siempre llena de buenos pensamientos y deseos, *sé hombre de oración.* Si quieres fortalecer y confirmar tu corazón en el camino de

[11] Cf. *Las tres edades de la vida interior* (Buenos Aires 1944) p.1.ª c.7 (vol.1 p.158-160).
[12] Cf. II-II,83,16c et ad 2.
[13] Citado y comentado por San Pedro de Alcántara: *Tratado de la oración* I,1.

Dios, *sé hombre de oración.* Finalmente, si quieres desarraigar de tu alma todos los vicios y plantar en su lugar todas las virtudes, *sé hombre de oración*: porque en ella se recibe la unción y gracia del Espíritu Santo, la cual enseña todas las cosas. Y, además de esto, *si quieres subir a la alteza de la contemplación y gozar de los dulces abrazos del esposo,* ejercítate en la oración, porque éste es el camino por donde sube el alma a la contemplación y gusto de las cosas celestiales».

Los textos podrían multiplicarse en gran abundancia, pero no es necesario. Todos los Santos Padres y todas las escuelas de la espiritualidad cristiana están de acuerdo en proclamar la necesidad absoluta de la oración y su extraordinaria eficacia santificadora. A medida que el alma va intensificando su vida de oración, se va acercando más a Dios, en cuya perfecta unión consiste la santidad. La oración es la fragua del amor; en ella se enciende la caridad y se ilumina y abrasa el alma con sus llamaradas, que son luz y vida al mismo tiempo. Si la santidad es amor, unión íntima con Dios, el camino más santo y expedito para llegar a ella es la vida de continua y ardiente oración.

5. Eficacia infalible de la oración

Ante todo vamos a establecer con todo rigor una *tesis teológica* que vamos a demostrar plenamente como se hace en las escuelas de teología:

TESIS. «La oración, revestida de las debidas condiciones, obtiene *infaliblemente* lo que pide, en virtud de las promesas de Dios».

Muchos teólogos consideran esta tesis como *de fe*, por la claridad con que se nos manifiesta en la Sagrada Escritura la promesa divina. He aquí algunos de los textos más significativos:

«Pedid y se os dará; buscad y hallaréis; llamad y se os abrirá. Porque quien pide recibe, quien busca halla y a quien llama se le abre» (Mt 7,7-8).

«Y todo cuanto con fe pidiereis en la oración lo recibiréis» (Mt 21,22).

«Y lo que pidiereis en mi nombre, eso haré, para que el Padre sea glorificado en el Hijo; si me pidiereis alguna cosa en mi nombre, yo lo haré» (Jn 14,13-14).

«Si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros, pedid lo que quisiereis y se os dará» (Jn 15,7).

«... para que cuanto pidiereis al Padre en mi nombre os lo dé» (Jn 15,16).

«En verdad, en verdad os digo: cuanto pidiereis al Padre os lo dará en mi nombre. Hasta ahora no habéis pedido nada en mi nombre; pedid y recibiréis, para que sea cumplido vuestro gozo» (Jn 16,23-24).

«Y la confianza que tenemos en Él es que, si le pedimos alguna cosa conforme con su voluntad, Él nos oye. Y si sabemos que nos oye en cuanto le pedimos, sabemos que obtenemos las peticiones que le hemos hecho» (1 Jn 5,14-15).

Es imposible hablar más claro y con insistencia más apremiante. La promesa divina consta con toda certeza en la divina revelación.

Ahora bien: ¿cuáles son las condiciones que se requieren para que la oración alcance *infaliblemente* su objeto, cumpliéndose de hecho las divinas promesas?

Santo Tomás señala cuatro, y a ellas pueden reducirse todas las demás que señalan los autores. He aquí sus propias palabras:

«En consecuencia, *siempre se consigue lo que se pide*, con tal que se den estas cuatro condiciones: pedir *para sí mismo*, *cosas necesarias para la salvación*, *piadosamente* y *con perseverancia*» [14].

Examinemos en particular cada una de estas condiciones.

1.ª *Para sí mismo.* La razón es porque la concesión de una gracia divina exige siempre un sujeto *dispuesto*, y el prójimo puede no estarlo. En cambio, el que ora por sí mismo, si lo hace convenientemente, ya se dispone por ese solo hecho para ser oído. De lo contrario, no sería verdadera oración.

Hay todavía otra razón. Cuando alguien pide una gracia para sí, es evidente que *quiere* recibir esa gracia. En cambio, no podemos estar seguros de que el prójimo *querría recibir* la gracia que estamos pidiendo para él. Dios respeta la libertad del hombre, y no suele conceder sus gracias a quien no quiere recibirlas.

No queremos decir con esto que la oración por los demás sea siempre ineficaz.

Por el contrario, de hecho obtiene muchas veces lo que pide. Pero no podemos tener seguridad *infalible* de ello, por no constarnos con certeza las disposiciones de nuestro prójimo. Podemos pedir a Dios que *le disponga* por un efecto de su misericordia infinita, pero esto no lo ha prometido a nadie, y no podemos, por lo mismo, conseguirlo *infaliblemente.*

[14] II-II,83,15 ad 2.

2.ª *Cosas necesarias para la salvación.* Ya se comprende que si tuviéramos la grave equivocación de pedir algo inconveniente para nuestra vida espiritual o contra nuestra propia salvación, Dios dejaría de escuchar tamaño despropósito. Pero todo cuanto de alguna manera sea necesario o conveniente para nuestra salvación, cae bajo el objeto impetratorio infalible de la oración. En este sentido podemos *impetrar por vía de oración* todas aquellas cosas que pueden conseguirse también *por vía de mérito* (tales como el desarrollo o incremento de las virtudes infusas y de los dones del Espíritu Santo) e incluso aquellas cosas que no pueden ser *merecidas de ningún modo.* Tales son, por ejemplo, *las gracias actuales eficaces* para no caer en pecado grave o para cualquier otro acto saludable, y el don soberano de *perseverancia final,* o sea, la muerte en gracia de Dios, conectada infaliblemente con la salvación eterna [15].

La Santa Iglesia, guiada y conducida por el Espíritu Santo, pide continuamente en su liturgia estas gracias soberanas, que nadie puede estrictamente merecer.

3.ª *Piadosamente.* En esa sola palabra incluye y resume Santo Tomás todas las condiciones *por parte del sujeto que ora,* que son varias, a saber:

a) Humildad: «Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes» (Sant 4,6).

b) Firme confianza: «Pero pida con fe, sin vacilar en nada» (Sant 1,6).

c) En nombre de Cristo: «Cuanto pidiereis al Padre os lo dará en mi nombre» (Jn 16,23). Por eso la Iglesia no se atreve a pedir nada sino en nombre de su divino Esposo: «Per Dominum nostrum Iesum Christum»...

d) Atención: la distracción voluntaria es una irreverencia que se compadece mal con la petición de una limosna. ¿Cómo queremos que Dios nos escuche si ni siquiera nos escuchamos nosotros mismos?

Algunos autores encabezan estas condiciones subjetivas con la del *estado de gracia,* sin la cual —dicen— no se puede orar piadosamente. Pero se equivocan, porque, como dice Santo Tomás, «aunque la

[15] I-II,114,9 ad 1.

oración del pecador no sea *meritoria,* puede, sin embargo, ser *impetratoria,* porque el mérito se funda en la justicia, pero la impetración en la pura gracia y liberalidad de Dios» (83,16 ad 2). De modo que, aunque indudablemente el estado de gracia sea conveniente para la eficacia infalible de la oración, no es absolutamente necesario. Una cosa es exigir un jornal debido en justicia y otra muy distinta pedir una limosna; para esto último no hacen falta otros títulos que la necesidad y miseria. Lo que siempre es necesario es el previo empuje de la *gracia actual,* que puede darse y se da de hecho en los mismos pecadores.(v. gr. la gracia actual para que se arrepientan de sus pecados) y que Dios no niega nunca a quienes se la piden humildemente.

4.ª *Con perseverancia.* En realidad es una de las condiciones requeridas *por parte del sujeto que ora,* que Santo Tomás destaca y pone aparte por su gran importancia. El Señor inculcó repetidamente en el Evangelio la necesidad de perseverar en la oración hasta obtener lo que pedimos. Recuérdense las parábolas del amigo importuno que pide tres panes (Lc 11,5-13), la del juez inicuo que hace justicia a la viuda importuna (Lc 18,1-5), el episodio emocionante de la cananea que insiste a pesar de la aparente repulsa (Mt 15,21-28), etc., etc.; y, sobre todo, el ejemplo sublime del mismo Cristo: «Y pasó la noche orando a Dios» (Lc 6,12); y en Getsemaní: «Lleno de angustia oraba con más instancia» (Lc 22,44).

Éstas son las condiciones para la eficacia *infalible* de la oración. De hecho, en la práctica obtenemos muchas cosas de Dios sin reunir todas estas condiciones por un efecto sobreabundante de su infinita misericordia. Pero reuniendo esas condiciones, obtendríamos siempre, *infaliblemente* —por la promesa divina— incluso aquellas gracias que nadie absolutamente puede merecer (v. gr. la perseverancia final para morir en gracia de Dios).

6. La oración dominical: El Padre nuestro

Santo Tomás pregunta en un artículo de la *Suma Teológica* «si están bien puestas las siete peticiones del Padre nuestro» (83,9). Creemos que la maravillosa doctrina que expone al contestar afirmativamente

hace de ese artículo uno de los más sublimes y profundos de su obra inmortal, verdadero alcázar de la Teología católica.

Comienza Santo Tomás diciendo que la oración dominical es perfecta, ya que en ella se contiene *todo cuanto hemos de pedir* y *por el orden mismo* con que hay que pedirlo. He aquí sus palabras con algunos pequeños comentarios añadidos fuera de las comillas:

«La oración del Señor es perfecta; porque, como dice San Agustín, si oramos recta y congruentemente, nada absolutamente podemos decir que no esté contenido en esta oración. Porque como la oración es como un intérprete de nuestros deseos ante Dios, solamente podemos pedir con rectitud lo que rectamente podemos desear. Ahora bien: en la oración dominical no sólo se piden *todas las cosas que rectamente podemos desear*, sino hasta *por el orden mismo* con que hay que desearlas. Y así esta oración no sólo nos enseña a pedir, sino que informa y rectifica todos nuestros afectos y deseos.

Es cosa clara que lo primero que hay que desear es *el fin*, y después *los medios* para llegar a él. Ahora bien: nuestro fin es Dios. Y hacia Él tienden nuestros afectos de dos maneras: la primera, en cuanto queremos la gloria de Dios; la segunda, en cuanto queremos gozar de ella. La primera pertenece al amor con que amamos a Dios *en sí mismo*; la segunda corresponde al amor con que *nos amamos a nosotros en Dios.* Y por eso la primera petición del Padre nuestro es *SANTIFICADO SEA TU NOMBRE* por la cual pedimos la gloria de Dios; y la segunda es *VENGA A NOSOTROS TU REINO*, por la cual pedimos llegar a la gloria de su reino, esto es, alcanzar la vida eterna».

Como se ve, las dos primeras peticiones del Padre nuestro no pueden ser más sublimes. En la primera pedimos la gloria de Dios, o sea, que todas las criaturas reconozcan y glorifiquen (eso significa aquí *santificar)* el nombre de Dios. Tal es, precisamente, el *fin último* de la creación; la gloria de Dios, o, más exacta y teológicamente, *Dios mismo* glorificado por las criaturas. Esta gloria de Dios constituía la obsesión de todos los santos. En la cumbre de la montaña de la santidad se lee siempre e indefectiblemente el rótulo que puso San Juan de la Cruz en lo alto de su Monte Carmelo: «Sólo mora en este monte la honra y gloria de Dios». El yo humano, terreno y egoísta, ha muerto definitivamente.

Pero Dios ha querido encontrar su propia gloria en nuestra propia felicidad. No se nos prohíbe, sino que se *nos manda* desear nuestra

propia felicidad en Dios. Pero únicamente *en segundo lugar*, en perfecta subordinación a la gloria de Dios, en la medida y grado de su beneplácito divino: «Buscad *primero* el reino de Dios y su justicia, y *todo lo demás* se os dará *por añadidura*» (Mt 6,33). Al pedirle a Dios el advenimiento de su reino sobre nosotros, le pedimos en realidad la gracia y la gloria para nosotros, o sea, lo más grande y sublime que podemos pedir *después* de la gloria de Dios.

Después del *fin* principal y secundario, hay que desear, lógicamente, los *medios* para alcanzarlo. Sigamos escuchando a Santo Tomás:

«Al fin que acabamos de decir, nos puede ordenar algo de dos maneras: *directa* o *indirectamente*[16]. *Directamente* (per se) nos ordena el bien que sea útil *al fin*. Y este bien puede ser de dos maneras: primaria y principalmente nos ordena al fin el *mérito* con que merecemos la bienaventuranza eterna *obedeciendo a Dios*, y por esto se ponen aquellas palabras: *"HÁGASE TU VOLUNTAD EN LA TIERRA COMO SE HACE EN EL CIELO"; secundaria e instrumentalmente, todo aquello que puede ayudarnos a merecer la vida eterna, y para esto se dice: "DANOS HOY NUESTRO PAN DE CADA DÍA".* Y esto es verdadero tanto si se entiende del pan sacramental, cuyo uso cotidiano es muy provechoso al hombre (y en el que se sobreentienden todos los demás sacramentos), como si se entiende del pan material, significando con ese pan todas las cosas necesarias para vivir; porque la eucaristía es el principal sacramento, y el pan material es el principal alimento».

Como se ve, después de haber pedido en las dos primeras peticiones lo relativo *al fin* principal y al secundario, se empieza inmediatamente a pedir lo relativo a los *medios.* También aquí se procede ordenadamente pidiendo *en primer lugar* que cumplamos la voluntad de Dios de manera tan perfecta, si fuera posible, como se cumple en el cielo. Es porque el cumplimiento de la voluntad de Dios es el *único medio directo e inmediato* de glorificar a Dios y de santificar nuestra alma. Nadie se santificará ni podrá glorificar a Dios más que cumpliendo exacta y rigurosamente su divina y adorable voluntad. Si Dios nos pide oscuridad y silencio, enfermedad e impotencia, vida escondida y desconocida, es inútil que tratemos de glorificarle o santificarnos soñando en grandes empresas apostólicas o en obras brillantes en el servicio de Dios; andaremos completamente fuera de

[16] Santo Tomás emplea la fórmula escolástica *per se* y *per accidens*, que en nuestro caso puede traducirse muy bien por *directa* o *indirectamente*.

camino. Nada glorifica a Dios ni santifica al alma sino el perfecto cumplimiento de su divina voluntad.

Pero, al lado de este medio fundamental e inmediato, necesitamos también la ayuda de los *medios secundarios*, simbolizados en la palabra *pan*, que es el alimento por excelencia. Pedimos el *pan*, o sea, lo indispensable para la vida (nada de riquezas y honores, que son bienes fugaces y aparentes, que tanto se prestan a desviarnos de los caminos de Dios); y únicamente *para hoy*, «con el fin de quedar obligados a pedirlo mañana y corregir nuestra codicia» —como dice admirablemente el catecismo— y para que descansemos confiados y tranquilos en los brazos de la providencia amorosa de Dios, que alimenta a los pájaros del cielo y viste a las flores del campo con soberana hermosura (Mt 6,25-34).

Sigamos la exposición de Santo Tomás:

«*Indirectamente* (per accidens) nos ordenamos a la bienaventuranza removiendo los obstáculos que nos la podrían impedir. Tres son estos obstáculos: el primero y principal es *el pecado*, que nos excluye del reino de los cielos, y por eso decimos *"PERDÓNANOS NUESTRAS OFENSAS"*.

El segundo es la tentación, que es como la antesala del pecado y puede impedirnos el cumplimiento de la divina voluntad, y por eso añadimos "NO NOS DEJES CAER EN LA TENTACIÓN". El tercero, finalmente, lo constituyen todas las demás calamidades de la vida que pueden perturbar nuestra alma, y por ello decimos "LÍBRANOS DE TODO MAL».

A través de esta magnífica exposición de Santo Tomás —que él completa todavía con la solución a las objeciones— se advierte claramente que es imposible pedir a Dios más cosas, ni mejores, ni más ordenadamente, ni con menos palabras, ni con mayor sencillez y confianza que en la sublime oración del Padre nuestro. Por eso los santos, iluminados por Dios mediante los dones del Espíritu Santo, encuentran un verdadero «maná escondido» en la oración dominical. Viven de ella años enteros, y aun toda la vida, alimentando su oración con sus divinas peticiones. Santa Teresita del Niño Jesús llegó a no encontrar gusto sino en el Padre nuestro y Avemaría [17]. Santa Teresa lo comenta magistralmente en su *Camino de perfección* [18]. Y muchas almas sencillas y humildes encuentran en él pasto abundante para su oración [19], y hasta para remontarse a las más altas cumbres de la contemplación y de la unión mística con Dios. Escribe Santa Teresa *(Camino* 30,7): «Espántame ver que en tan pocas palabras *está toda la contemplación y perfección encerrada*, que parece no hemos menester otro libro, sino estudiar en éste».

[17] He aquí sus propias palabras: «Algunas veces, cuando mi espíritu se halla en gran sequedad, de modo que no se me ocurre ni un pensamiento bueno, rezo muy despacio un Padre nuestro o un Avemaría. Estas oraciones son las *únicas que me elevan*, las que nutren mi alma a lo divino, ellas me bastan» *(Historia de un alma* c.10, n.19).

7. Oración litúrgica y oración privada

Vamos a precisar ahora las relaciones entre la oración *litúrgica* o pública y la *privada* o particular. Con frecuencia se ha querido establecer entre ellas una especie de antagonismo o exclusividad, como si la una fuera obstáculo para la otra o si cualquiera de ellas fuera del todo suficiente para alimentar la vida cristiana con exclusión de la otra. Nada más falso y absurdo y nada más perjudicial para la vida espiritual individual y colectiva. Urge mucho, por consiguiente, examinar seriamente esta cuestión para dejar las cosas en el lugar que les corresponde según la verdad objetiva, de acuerdo con las directrices del magisterio supremo de la Iglesia que nunca debieran de haberse olvidado.

Examinaremos por separado ambas clases de oración, la litúrgica y la privada, estableciendo después sus relaciones íntimas y la mutua armonía en la que ambas deben desenvolverse.

A) La oración litúrgica

1. *Excelencia.* La oración litúrgica ocupa objetivamente el primer lugar entre todas las demás clases de oración que el cristiano puede practicar. Es la oración oficial de la Iglesia, en la que interviene todo el cuerpo místico de Cristo con su divina Cabeza al frente. En igualdad de circunstancias y de disposiciones subjetivas por parte del que la ejercita, ninguna otra oración tiene la fuerza y eficacia santificadora de la

[18] Santa Teresa, *Camino de perfección*, capítulos 27 hasta el 47 (final del libro).

[19] Recuérdese el caso de aquella vaquera que, guardando sus vacas, se pasaba largas horas de oración «pensando que Aquel que está en lo alto del cielo es mi Padre». Y lloraba de emoción al pensarlo.

oración litúrgica. Para demostrarlo hay que tener en cuenta las siguientes razones [20]:

1.ª Para juzgar el valor objetivo de una cosa hay que considerar el grado de gloria que proporciona a Dios, ya que Dios ha creado todas las cosas para su propia gloria (cf. Prov 16,4). Las cosas valen tanto cuanto Dios las estima y no más: éste es el único criterio objetivamente verdadero para juzgarlas.

2.ª Hay cosas que glorifican a Dios por su propia naturaleza, por ejemplo, la santa misa, los sacramentos, la práctica de las virtudes cristianas, etc.; otras, en cambio, le glorifican tan sólo cuando un ser inteligente las ordena y encamina a esa finalidad, a la que no se dirigen de suyo por sí mismas, por ejemplo, el trabajo manual o intelectual, la enseñanza, el cultivo del jardín, etc. La oración pertenece al primer grupo, no sólo por la intención del que la recita (fin del que obra), sino por su misma naturaleza y por los propios elementos de que consta (fin de la cosa misma).

3.ª Entre todas las oraciones posibles ocupa objetivamente el primer lugar la *oración pública* de la Iglesia, o sea, la oración litúrgica oficial. Juntamente con el santo sacrificio de la misa, con el que se relaciona íntimamente, la oración litúrgica constituye la expresión más completa de la *religión* que regula el culto debido a Dios. El rezo oficial del Breviario es una obra verdaderamente divina, la verdadera *obra de Dios* (opus Dei).

4.ª Para vislumbrar un poco la excelencia del oficio divino es preciso remontarse al fundamento de donde deriva y examinar después su naturaleza, sus elementos, su propio fin.

a) El fundamento último de su excelencia es el canto eterno del Verbo divino en el seno del Padre. El Verbo es el himno sublime que Dios se canta a sí mismo eternamente y que brota de los abismos insondables de su propia divinidad. Dios Padre se complace infinitamente en él, puesto que expresa exhaustivamente sus infinitas perfecciones. No tiene necesidad de ninguna otra alabanza, ya que es imposible añadir absolutamente nada a la glorificación infinita que el Padre recibe del Verbo en unión con el Espíritu Santo en el seno de la Trinidad Beatísima.

b) Pero «el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (Jn 1,14). Y desde ese momento la creación entera quedó asociada al canto eterno del Verbo a través de la humanidad adorable de Cristo. Ya no sólo en el santuario inaccesible de la vida íntima de Dios, sino desde el fondo de la creación comenzó a elevarse hacia la Trinidad Beatísima un himno grandioso de alabanza de gloria: «Por Cristo, con Cristo y en Cristo te es dado todo honor y gloria a ti, Dios Padre omnipotente, en unidad del Espíritu Santo» (canon de la misa).

c) Terminada su misión redentora en la tierra, Cristo dejó a su Iglesia —su amada esposa— el encargo de perpetuar a través de los siglos aquella incesante «alabanza de gloria» comenzada por Él en la tierra y continuada en el cielo como Cabeza de su cuerpo místico hasta el fin de los siglos (cf. Heb 7,25). He aquí la *liturgia*, o sea, la alabanza de la Iglesia unida y apoyada en Cristo: mejor aún, *la alabanza del mismo Cristo Verbo Encarnado ofrecida a Dios por la Iglesia*. Por eso el *opus Dei* es la oración por excelencia, ésta es la diferencia fundamental que la distingue de las demás oraciones, éste su privilegio inalienable e incomunicable: el ser la *obra de Dios* realizada juntamente con Cristo y en su nombre por la Iglesia que es su amada esposa. Es la *vox sponsae* que Dios escucha siempre con particular complacencia y que tiene, por lo mismo, una eficacia incomparable ante su divino acatamiento.

d) La Iglesia asocia a esta perpetua alabanza a la gloria de Dios a todos sus hijos sin excepción; pero confía de manera especial esa divina misión a un grupo escogido de almas selectas: son los sacerdotes y religiosos obligados al rezo de las horas canónicas. Al ejercer su augusta misión, desempeñan el papel de embajadores de la Iglesia ante el trono del Altísimo. De esta manera, el oficio divino, cantado con la boca y el corazón del hombre, viene a ser el himno de toda la Creación ante su supremo Hacedor.

e) El oficio divino, que es un homenaje especial de fe, de esperanza y de caridad, alcanza su máxima perfección cuando va acompañado del sacrificio doloroso del que lo recita. Entonces se convierte en un verdadero sacrificio de alabanza —*sacrificium laudis*— que glorifica inmensamente a Dios por su unión íntima con el divino Mártir del Calvario. Ahora bien: no es posible vencer a Dios en generosidad; al esfuerzo con que tratamos de intensificar nuestra alabanza, corresponde Él volcando sobre nosotros un verdadero torrente de gracias y bendiciones.

2. *Eficacia santificadora.* La liturgia nos pone delante la persona y los misterios de Cristo a través del año litúrgico. Todo nos conduce a contemplar a Jesús y a unirnos íntimamente a Él, lo cual es de una efi-

[20] Cf. DOM COLUMBA MARMION, *Jesucristo ideal del monje* c.14 y 15, cuyas principales ideas recogemos aquí.

cacia santificadora verdaderamente incomparable. Toda nuestra santidad consiste en unirnos a Cristo y asimilarnos a Él para gloria del Padre.

Sin embargo, la oración litúrgica no es un sacramento ni produce en nosotros la gracia por sí misma como los sacramentos. Es cierto que tratándose de la oración oficial de la Iglesia tiene cierta eficacia por sí misma —*ex opere operantis Ecclesiae*—, pero está muy lejos de la eficacia intrínseca —*ex opere operato*— de los sacramentos. Su eficacia santificadora depende en su mayor parte de las disposiciones subjetivas del que la practica.

Para sacar de la oración litúrgica el máximo rendimiento santificador es preciso recitarla en las siguientes condiciones:

a) En unión íntima con Cristo, cabeza del cuerpo místico, y de la Iglesia militante, purgante y triunfante.

b) Digna, atenta y devotamente (oración antes del rezo del Breviario).

c) Con el mayor ímpetu de caridad o de amor sobrenatural. No olvidemos que el *mérito sobrenatural* en relación con el premio *esencial* de la gloria (que es la visión y el gozo beatíficos) se valora siempre y únicamente por el grado de caridad o de amor de Dios que hayamos puesto al realizar la obra meritoria.

3. *No basta por sí sola.* El Concilio Vaticano II, después de decirnos que «la liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia, y al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza» [21], sin embargo, el propio Concilio casi a renglón seguido se encarga de advertir que no basta la oración litúrgica, a pesar de su soberana eficacia. Es preciso *prepararla y completarla con la oración particular o privada.* He aquí las palabras mismas del Concilio [22]:

«Con todo, la participación en la sagrada liturgia *no abarca toda la vida espiritual.* En efecto, el cristiano llamado a orar en común debe, no obstante, *entrar también en su cuarto para orar al Padre en secreto* (cf. Mt 6,6). Más aún, debe orar sin tregua, según enseña el Apóstol (cf. 1 Tes 5,17). Y el mismo Apóstol nos exhorta a llevar siempre la mortificación de Jesús en nuestro cuerpo, para que también su vida se manifieste en nuestra carne mortal (cf. 2 Cor 4,10-11). Por esta causa pedimos al Señor en el sacrificio de la misa que «recibida la ofrenda de

[21] CONCILIO VATICANO II, *Constitución sobre la sagrada liturgia*, n.10.
[22] Ibid., n.12.

la víctima espiritual» haga de nosotros mismos una «ofrenda eterna» para sí.

Vamos, pues, a hablar ahora de la oración particular o privada, como complemento absolutamente indispensable de la oración pública o litúrgica.

B) La oración privada

1. *Excelencia y necesidad.* Si grande es la importancia de la oración pública o litúrgica, no es menor la eficacia santificadora de la oración particular o privada, entendiendo por tal, principalmente, la oración *mental* practicada en el recogimiento y la soledad. Ambas formas de oración no sólo no son incompatibles entre sí, sino que se complementan y benefician mutuamente, siendo la oración mental el mejor fruto de la litúrgica, y a su vez su mejor preparación.

Es, pues, un error funesto y pernicioso menospreciar o rebajar la oración particular o privada, o concederle menos importancia de la que en realidad tiene, con el pretexto de que la oración pública o litúrgica es más excelente y eficaz. Ambas oraciones no sólo no son incompatibles entre sí, sino que han de ir estrechamente unidas a fin de beneficiarse mutuamente y aumentar con ello, en alto grado, la eficacia santificadora que cada una de ellas tiene de por sí independientemente de la otra.

Más aún: es un hecho comprobado experimentalmente en la vida de los santos que en ciertos estados de oración muy elevada —contemplación mística— la oración litúrgica les resulta altamente penosa y mortificante, aunque cumplan fielmente sus deberes litúrgicos con toda exactitud y cuidado. El reposo profundo de la oración contemplativa se aviene mal con las ceremonias externas que acompañan inevitablemente el rezo de las oraciones litúrgicas. Si el fenómeno contemplativo es muy intenso, se produce casi siempre la llamada «ligadura de las potencias», que les impide casi materialmente pronunciar una sola palabra. Sólo violentándose mucho y llegando muchas veces a la misma distracción voluntaria consiguen desembeberse de su alta oración contemplativa y rezar el oficio divino en el coro o en privado. En estos casos sería manifiesta imprudencia resistir a la acción del Espíritu Santo —que está actuando intensamente en el alma—, bajo el pretexto de atender a las oraciones vocales —por muy litúrgicas que

sean—, a no ser cuando se trata de la santa misa, o del rezo obligatorio del oficio divino.

2. *Oración litúrgica y privada comparadas.* En un notable artículo sobre *oración litúrgica y oración particular,* un célebre teólogo contemporáneo llega a las siguientes conclusiones [23].

1.ª La oración litúrgica es *de suyo* la más excelente y eficaz.

2.ª Todos los cristianos, y particularmente los sacerdotes y religiosos, deben ser completamente aleccionados de esta excelencia y eficacia de la piedad litúrgica, para que la aprecien, la aprovechen, la prefieran y subordinen e inspiren en ella, cuanto puedan, su piedad particular.

3.ª Aunque la excelencia y eficacia del culto litúrgico son, en parte, indefectibles, requieren para su debido efecto, sobre todo a los participantes en él, la cooperación de la religiosidad personal.

4.ª La religiosidad cristiana no se limita y satisface con la plegaria litúrgica, sino que exige múltiples variedades de piedad particular que la preparan y complementan.

5.ª La piedad particular o extralitúrgica es también *oración cristiana y eclesial,* es decir, realizada en dependencia y unión con Cristo y con la Iglesia, y al impulso del único y común Espíritu divino.

6.ª Aunque la oración comunitaria o litúrgica es de suyo muy superior y más eficaz, cabe que *de hecho* sea mejor y más ventajosa la verificada en particular.

He aquí cómo justifica el docto teólogo esta última conclusión:

«Reconocida la superioridad en excelencia y eficacia de la oración litúrgica, ya antes ponderada, es justo advertir que *de hecho* puede resultar mejor y más santificadora la particular.

¿Por qué razones?

La primera y más respetable es, sin duda, el beneplácito divino, que se comunica cuando, como y cuando quiere, y que da más o menos a cada uno, según le place. No hay razón contra esta razón. Nadie le ata las manos a Dios, como nadie sabe sus sabios designios ni influye sus libérrimos quereres. La experiencia comprueba que la difusión de las gracias divinas de oración y de divina unión se da muchas veces en mayor abundancia fuera de las celebraciones litúrgicas.

Otra motivación hay que verla en las condiciones peculiares del sujeto, es decir, en sus disposiciones actuales y concretas de todo orden, sobre todo de orden psicológico y moral.

[23] Cf. MARCELIANO LLANERA, O.P., en *Teología espiritual* n.15 (1961) p.461-478.

No hay duda de que estas condiciones pueden, a veces, ser más favorables en una oración privada que en la oración oficial. Cabe, por ejemplo, que la urgencia de necesidad, el fervor religioso de aquella hora, etc., faciliten una buena oración particular.

No olvidemos que, en definitiva, es cada alma la que ora, porque aun la oración común se la ha de apropiar y personalizar cada uno, y no siempre las funciones y fórmulas comunes responden a las predisposiciones personales. Es, naturalmente, el sujeto el que ha de procurar acomodarse al espíritu religioso de la Iglesia, pero es indudable que muchas veces el orante encuentra en la libertad de su comunicación personal con Dios mayor facilidad y mayor fruto».

De todo esto se deduce con toda claridad y evidencia que no es buen sistema ni coincide con la verdad objetiva de las cosas el método *exclusivista* de los que pretenden hacer de la oración litúrgica la *única* forma aceptable de relación del alma con Dios, ni tampoco el de los que rebajan la importancia de la misma para conceder el monopolio santificador a la oración privada o particular. Ambos extremos son igualmente viciosos; la verdad se halla en el término medio, o sea, en la perfecta armonía y compenetración de ambas formas de oración, que se benefician mutuamente con sus respectivas ventajas y excelencias.

Y vamos a pasar ahora a otro punto importante de la vida de oración: los diferentes grados con que se va desarrollando, desde los comienzos mismos de la vida espiritual hasta las cumbres más altas que logran alcanzar los grandes santos en su unión mística con Dios.

CAPÍTULO XV

LOS GRADOS DE ORACIÓN [1]

1. Introducción

A Santa Teresa de Jesús debemos la clasificación más profunda y exacta de los grados de oración que se conoce hasta la fecha. En su genial *Castillo interior* va describiendo las etapas sucesivas de la santificación del alma en torno a su vida de oración. Para la gran santa de Ávila, los grados de oración coinciden con los de la vida cristiana en su marcha hacia la santidad. Este punto de vista, que puede justificarse plenamente por la razón teológica —la intensidad de la oración coincide con la de la caridad—, fue confirmado por San Pío X, en carta al general de los Carmelitas el 7 de marzo de 1914, al decir que «los grados de oración enseñados por Santa Teresa representan otros tantos grados de superación y ascenso hacia la perfección cristiana».

Sería, pues, aventurado y temerario intentar una nueva clasificación. Nosotros vamos a seguir con exactitud las huellas de la gran santa española, bien persuadidos de que haciéndolo así pisamos terreno firme y seguro.

2. La clasificación teresiana

Los grados de oración explicados por Santa Teresa son los siguientes:

1.° Oración vocal
2.° Meditación
3.° Oración afectiva
4.° Oración de simplicidad

[1] Hemos desarrollado ampliamente la doctrina de los «grados de oración» en nuestra *Teología de la perfección cristiana*, p.650-751, a donde remitimos al lector que quiera mayor información sobre esta materia interesantísima, una de las más importantes en el desarrollo de la vida cristiana.

5.° Recogimiento infuso
6.° Quietud
7.° Unión simple
8.° Unión extática
9.° Unión transformativa

Los tres primeros grados pertenecen a la *vía ascética*, que comprende las *tres primeras moradas* del *Castillo interior*. El cuarto señala el momento de transición de la ascética a la mística; y los otros cinco pertenecen a la *vía mística*, que comienza en las *cuartas moradas* y llega hasta la cumbre del castillo: *unión transformativa* o santidad consumada. El paso de los grados ascéticos a los místicos se hace de una manera gradual e insensible, casi sin darse cuenta el alma. Son las etapas fundamentales del camino de la perfección, que van sucediéndose con espontánea naturalidad, poniendo claramente de manifiesto la *unidad de la vida espiritual y la absoluta normalidad de la mística, a la que todos estamos llamados*, y a la que llegarán de hecho todas las almas que no pongan obstáculos a la acción de la gracia y sean enteramente fieles a las divinas mociones del Espíritu Santo.

Primer grado de oración: la vocal

El primer grado de oración, al alcance de todo el mundo, lo constituye la vocal. *Es aquella que se manifiesta con las palabras de nuestro lenguaje articulado*, y constituye la forma casi única de la oración pública o litúrgica. No se requiere una fórmula determinada, si bien las ofrecen insuperables el *Padrenuestro* y el *Avemaría*.

Para que sea verdadera oración, la oración vocal ha de tener, según Santo Tomás (83,13), dos condiciones principales: *atención* y *profunda piedad*. Santa Teresa coincide plenamente con el Doctor Angélico cuando escribe con su gracejo inimitable:

«Porque la que no advierte con quién habla y lo que pide y quién es quien pide y a quién, *no la llamo yo oración aunque mucho menee los labios*.

Porque algunas veces sí será aunque no lleve este cuidado, mas es habiéndole llevado otras. Mas quien tuviere de costumbre hablar con la majestad de Dios como hablaría con su esclavo, que ni mira si dice mal, sino lo que se le viene a la boca y tiene aprendido por hacerlo otras veces, *no la tengo por oración*, ni plegue a Dios que ningún cristiano la tenga de esta suerte» (*Moradas primeras* 1,7).

De esta luminosa doctrina se desprenden las siguientes consecuencias prácticas:

1.ª No es conveniente multiplicar las palabras en la oración, sino insistir sobre todo en el afecto interior. Nos lo advierte expresamente el Señor en el Evangelio: «Cuando orareis no habléis mucho, como los gentiles, que piensan serán escuchados a fuerza de palabras. No os asemejéis a ellos, pues vuestro Padre conoce perfectamente las cosas que necesitáis antes de que se las pidáis» (Mt 6,7-8). Ténganlo en cuenta tantos devotos y devotas que se pasan el día recitando plegarias inacabables, con descuido acaso de sus deberes más apremiantes.

2.ª No se confunda la prolijidad en las fórmulas de oración —que debe cesar cuando se haya logrado el afecto o fervor interior— con la permanencia en la oración mientras dure ese fervor. Esto último es conveniente y debe prolongarse todo el tiempo que sea posible, incluso varias horas, si es compatible con los deberes del propio estado. El mismo Cristo nos dio ejemplo de larga oración pasando a veces en ella las noches enteras (Lc 6,12) e intensificándola en medio de su agonía de Getsemaní (Lc 22,43), aunque sin multiplicar las palabras, sino repitiendo siempre la misma breve fórmula: «fiat voluntas tua».

3.ª Como el fin de la oración vocal es excitar el afecto interior, no hemos de vacilar un instante en abandonar las oraciones vocales —a no ser que sean obligatorias— para entregarnos al fervor interior de la voluntad cuando éste ha brotado con fuerza. Sería un error muy grande querer continuar entonces el rezo vocal, que habría perdido ya toda su razón de ser y podría estorbar al fervor interior. He aquí cómo expone esta doctrina el dulce San Francisco de Sales:

«Si, haciendo oración vocal, sentís vuestro corazón atraído y convidado a la oración interior o mental, no rehuséis hacerlo así, mas dejad vuestro corazón inclinarse dulcemente de ese lado y no os preocupéis poco ni mucho de no haber terminado las oraciones vocales que teníais intención de recitar; porque la oración mental que habéis hecho en su lugar es más agradable a Dios y más útil a vuestra alma. Excepto el oficio eclesiástico —si estáis obligado a decirlo—, porque en este caso es preciso cumplir el deber» *(Vida devota* p.2 c.1 n.9).

No olvidemos nunca que es de suma importancia en la vida espiritual el rezo ferviente de las oraciones vocales. Nunca se pueden omitir del todo, ni siquiera en las más altas cumbres de la santidad. Llega un momento, como veremos, en el que empeñarse en continuar el proce-

dimiento discursivo de la *meditación* ordinaria representaría una imprudencia y un gran obstáculo para ulteriores avances; pero esto jamás ocurre con la oración vocal. Siempre es útil y conveniente, ya sea para excitar el fervor interior, ya para desahogarlo cuando es demasiado vehemente. La enemistad con las oraciones vocales es un signo de mal espíritu, en el que han incurrido una verdadera legión de almas ilusas y de falsos místicos.

Segundo grado de oración: la meditación

1. *Naturaleza.* La llamada *meditación* consiste en la «aplicación razonada de la mente a una verdad sobrenatural para convencernos de ella y movernos a amarla y practicarla con ayuda de la gracia»:

a) Aplicación *razonada* de la mente, o sea, *discursiva*, a modo de raciocinio. De tal manera es esencial este elemento que, si falta, ha desaparecido la meditación en cuanto tal. Cuando el discurso desaparece, el alma ha dado en la distracción, o en la oración afectiva, o en la contemplación; y en cualquiera de los tres casos, la meditación no existe.

b) A una verdad *sobrenatural* (porque es una oración, no un estudio científico).

c) Para convencernos de ella y movernos a amarla. La meditación como oración cristiana tiene dos finalidades: una *intelectual* y otra *afectiva*: La *intelectual* tiene por objeto adquirir convicciones firmes y enérgicas sobre los misterios de la fe; y la *afectiva* —que es la principal— consiste en mover la voluntad a amar la verdad que el entendimiento le presenta elaborada por su discurso. Si falta este elemento *afectivo*, la meditación queda reducida a un *estudio* más o menos orientado a la piedad, pero de ningún modo sería un ejercicio de oración.

d) Y practicarla con la ayuda de la gracia. Toda meditación bien hecha ha de terminar en un *propósito* y en una *plegaria*. Un *propósito* enérgico de llevar a la práctica las consecuencias que se desprenden de aquella verdad o misterio que hemos considerado y amado, y una *plegaria* a Dios pidiéndole su gracia y bendición para poderlo cumplir de hecho, ya que nada absolutamente podemos hacer sin Él.

2. *Importancia y necesidad.* La meditación, que es conveniente para salvarse, es absolutamente imprescindible para emprender seriamente el camino de la propia santificación. La experiencia confirma con toda certeza y evidencia que *nada absolutamente puede suplir la vida de oración, ni siquiera la recepción diaria de los santos sacramentos.* Son legión las almas que comulgan y los sacerdotes que celebran la santa misa todos los días y que llevan, sin embargo, una vida espiritual mediocre y enfermiza. La explicación no es otra que la falta de oración mental. Ya sea porque la omiten totalmente o porque la hacen de manera tan imperfecta y rutinaria, que casi equivale a su omisión. Repetimos lo que dijimos más arriba: sin oración, *sin mucha oración*, es imposible llegar a la perfección cristiana, cualquiera que sea nuestro estado de vida o las ocupaciones a que nos dediquemos. Ninguna de ellas, por santa que sea, puede suplir a la oración. El director espiritual debe insistir sin descanso en este punto tan decisivo y fundamental.

3. *Método de meditación.* Un doble escollo hay que evitar en lo relativo al método o forma de practicar la meditación: la excesiva *rigidez* y el excesivo *abandono*. Al principio de la vida espiritual es poco menos que indispensable la sujeción a un método concreto y particularizado [2]. El alma no sabe andar todavía por sí sola, y necesita, como los niños, unas andaderas. Pero a medida que va creciendo y desarrollándose sentirá cada vez menos la necesidad de aquellos moldes y llegará un momento en que su empleo riguroso representaría un verdadero obstáculo e impedimento para la plena expansión del alma en su libre vuelo hacia Dios.

4. *Materias que se han de meditar.* En esto, como en todo, es menester discreción y prudencia. No todas las materias convienen a todos, ni siquiera a una misma alma en situaciones distintas: Los principiantes insistirán, ante todo, en las materias que puedan inspirarles horror al pecado (novísimos, necesidad de purificarse, etc.); las almas adelantadas encontrarán pasto abundante en la vida y pasión de nuestro Señor Jesucristo; y los ya muy unidos a Dios, no tienen ni necesitan materia: siguen en cada caso la moción del divino Espíritu, que suele elevarles a la contemplación de las maravillas de la vida íntima de la Trinidad Beatísima: «ya por aquí no hay camino, que para el justo no hay ley», dice admirablemente San Juan de la Cruz.

Es indudable, sin embargo, que muchas personas no aciertan a meditar sino valiéndose de algún libro. La misma Santa Teresa dice de

[2] Por ejemplo el de San Sulpicio, o entre los que propone San Ignacio de Loyola en los *Ejercicios espirituales*.

sí misma que pasó más de catorce años en esta forma [3]. En estos casos, el alma debe ayudarse del libro, o rezar vocalmente *muy despacio* y esforzarse en hacer lo que pueda hasta que Dios disponga otra cosa. Lo que nunca debe hacerse es transformar la meditación en simple lectura espiritual. Sería preferible, antes que esto, limitarse a rezar vocalmente. La oración vocal es oración, pero no lo es la simple lectura espiritual.

5. *Duración.* La duración de la oración mental no puede ser la misma para toda clase de personas y géneros de vida. El principio general es que debe estar en proporción con las fuerzas, el atractivo y las ocupaciones de cada uno. Puestos a concretar, San Alfonso de Ligorio dice que no se imponga a los principiantes más de media hora diaria, y que se vaya aumentando el tiempo a medida que crezcan las fuerzas del alma. San Francisco de Sales, escribiendo especialmente para las personas del mundo y las de vida activa, pide una hora, y lo mismo San Ignacio en sus *Ejercicios* (n.13). Los que escriben más especialmente para religiosos contemplativos reclaman al menos dos horas diarias. Santa Teresa escribe: «Siquiera dos horas cada día» *(Vida* 8,6). Y es mejor hacer oración el más largo tiempo posible, que en dos veces poco tiempo cada una. Pero en todo es menester discreción.

Tercer grado de oración: la oración afectiva

Santa Teresa no emplea esta expresión en ningún lugar de sus obras, pero habla claramente de ella *(Vida* 13,11) y ha sido aceptada por todas las escuelas de espiritualidad cristiana.

1. *Naturaleza.* La oración afectiva «es aquella en la que predominan los afectos de la voluntad sobre el discurso del entendimiento». Es como una meditación simplificada en la que cada vez va tomando mayor preponderancia el corazón por encima del previo trabajo discursivo. Creemos, por lo mismo, que no hay diferencia específica entre ella y la meditación, como la hay entre ésta y la contemplación. Se trata, repetimos, de una meditación simplificada y orientada al corazón; nada más.

[3] «Yo estuve más de catorce años que nunca podía tener aún meditación, sino junto con lección. Habrá muchas personas de este arte, y otras que, aunque sea con lección, no pueden tener meditación, sino rezar vocalmente y aquí se detienen más» *(Camino* 17,3).

2. *Ventajas. Psicológicamente* hablando, esta oración representa un verdadero alivio para el alma, que viene a disminuir la ruda labor de la meditación discursiva. Pero son todavía mayores las *ventajas espirituales* que reporta. Las principales son:

a) Una unión más íntima y profunda con Dios, efecto infalible del ejercicio del amor, que nos va acercando cada vez más al objeto amado.

b) Un desarrollo proporcionado de todas las virtudes infusas, ya que, estando en conexión con la caridad, crecen todas a la vez como los dedos de una mano (cf. I-II,66,2).

c) Suele producir consuelos y suavidades sensibles, que si el alma sabe explotarlas, sin apegarse inmoderadamente a ellos, le servirán de gran estímulo y aliento para la práctica de las virtudes cristianas.

d) Es una excelente preparación para la siguiente oración de simplicidad y primeras manifestaciones de la contemplación infusa.

3. *Modo de practicarla.* Hay que evitar dos escollos: demasiado pronto, o demasiado tarde. No se empeñe el alma en provocar violentamente afectos a los que no se sienta impulsada ni con fuerzas para ello; pero entréguese a ellos dócilmente si siente el atractivo de la gracia, sin preocuparse poco ni mucho de recorrer los puntos o momentos de su acostumbrada oración discursiva. De este modo, con suavidad y sin esfuerzo, evitando toda violencia, se hará el tránsito de la meditación a la oración afectiva, que acabará por reducir a su mínima expresión, cuando no a suprimirlo casi del todo, el previo trabajo del entendimiento discursivo.

Lo que nunca puede darse es una oración *pura y exclusivamente afectiva* sin ningún conocimiento previo. La voluntad es potencia ciega, y sólo puede lanzarse a amar el bien que el entendimiento le presenta (cf. I-II,9,1). Pero acostumbrado el entendimiento por las meditaciones anteriores a encontrar fácilmente ese bien, se lo presentará cada vez con mayor prontitud a la voluntad, proporcionándole la materia de la oración afectiva.

4. *Frutos.* Hay una norma infalible para juzgar de la legitimidad o bondad de la oración: examinar los frutos. Es la norma suprema del *discernimiento de los espíritus,* como dada por Nuestro Señor Jesucristo: «Por los frutos, los conoceréis» (Mt 7,16). El fruto de la oración afectiva no puede medirse por la intensidad de los consuelos sensibles en ella experimentados, sino por la mejora y perfeccionamiento manifiesto del conjunto de la vida. La práctica cada vez

más intensa de las virtudes cristianas, la pureza de intención, la abnegación, el desprecio de sí mismo, el espíritu de caridad, el cumplimiento exacto de los deberes del propio estado y otras cosas semejantes nos darán el índice de la legitimidad de nuestra oración. Lo demás son lagrimillas y suspiros que se desvanecen en la atmósfera.

Cuarto grado de oración: la oración de simplicidad

1. *El nombre.* El primero en emplear esta expresión fue Bossuet, pero el modo de oración designado por ese nombre lo conocía perfectamente Santa Teresa con el nombre de «*recogimiento adquirido*» en contraposición al *recogimiento infuso* que es ya francamente místico. Otros autores la llaman oración de *simple mirada*, o de *simple presencia de Dios*. Desde el siglo diecisiete los autores carmelitas empezaron a llamarla «*contemplación adquirida*», expresión desafortunada, enteramente desconocida por Santa Teresa y San Juan de la Cruz que jamás la emplean.

2. *Naturaleza.* La oración de simplicidad fue definida por Bossuet como una «simple visión, mirada o atención amorosa hacia algún objeto divino, ya sea Dios en sí mismo o alguna de sus perfecciones, ya sea Nuestro Señor Jesucristo o alguno de sus misterios, ya otras verdades cristianas».

Como se ve, se trata de una oración *ascética* extremadamente simplificada. El discurso se ha transformado en simple mirada intelectual; los afectos variados, son una sencilla *atención amorosa a Dios.* La oración continúa siendo *ascética* —el alma puede ponerse en ella cuando le plazca después de haber adquirido el hábito de la misma— pero ya empiezan a sentirse las primeras influencias de la oración infusa, para la que la oración de simplicidad es excelente disposición. Lo dice expresamente Bossuet inmediatamente después de las palabras de la definición que acabamos de recordar. He aquí sus propias palabras:

«El alma deja entonces el discurso, y se vale de una dulce contemplación, que la mantiene en dulce sosiego y atención y la hace susceptible de las *operaciones e impresiones divinas que el Espíritu Santo le quiere comunicar.* Trabaja poco y *recibe mucho*; su trabajo es dulce, y, sin embargo, más fructuoso; y como cada vez se llega más de cerca a la fuente de donde mana la luz, la gracia y la virtud, va participando cada vez más abundantemente de ella» [4].

Por donde aparece claro que la oración de simplicidad señala *exactamente el tránsito de la ascética a la mística*, de la oración adquirida a la infusa. El mismo Bossuet nos habla, en el texto citado, de una *dulce contemplación* que el alma comienza a recibir y la hace susceptible de las impresiones del Espíritu Santo. Ello alude claramente a la contemplación *infusa*, que comienza a alborear en la oración de simplicidad. Hay en ella elementos adquiridos e infusos, que se mezclan y entrelazan en diversas proporciones. Si el alma es fiel, los elementos infusos se irán incrementando progresivamente hasta llegar a prevalecer del todo. De esta forma, sin violencia ni esfuerzo, casi insensiblemente, el alma irá saliendo de la ascética para entrar de lleno en la mística, como prueba evidente de la *unidad de la vida espiritual*, o sea, de *un solo camino de perfección*, que empieza en las primeras manifestaciones ascéticas (oración vocal, meditación) y acaba en las cumbres de la mística (unión transformativa) sin la menor violencia, trastorno, o solución de continuidad.

Quinto grado de oración: recogimiento infuso

1. *Naturaleza.* La oración de recogimiento infuso es la primera de las oraciones sobrenaturales o *místicas* que no se pueden adquirir por propia industria o esfuerzo, sino que requieren una intervención especial del Espíritu Santo a través de sus preciosos dones. Escuchemos las magistrales descripciones de Santa Teresa:

«La primera oración que sentí, a mi parecer, *sobrenatural*, que llamo yo *a lo que con industria ni diligencia no se puede adquirir aunque mucho se procure* (aunque disponerse para ello sí y debe de hacer mucho al caso), es *un recogimiento interior que se siente en el alma*, que parece ella tiene allá otros sentidos, como acá los exteriores, que ella en sí parece se quiere apartar de los bullicios exteriores; y así algunas veces los lleva tras sí, que *le da gana de cerrar los ojos y no oír, ni ver, ni entender sino aquello en que el alma entonces se ocupa, que es poder tratar con Dios a solas*» [5].

[4] BOSSUET, *Obras completas*, 7, p.245.
[5] *Relación primera al P. Rodrigo Álvarez*, n.3.

«*Y no penséis que es por el entendimiento adquirido*, procurando pensar dentro de sí a Dios, ni por la imaginación, imaginándolo en sí. Bueno es esto y excelente manera de *meditación*, porque se funda en verdad, que lo es estar Dios dentro de nosotros mismos, mas no es esto, que esto cada uno lo puede hacer (con el favor de Dios se entiende todo). Mas lo que *digo es en diferente manera*; y que algunas veces, antes que se comience a pensar en Dios, ya esta gente está en el castillo, que no sé por dónde ni cómo oyó el silbo de su pastor. Que no fue por los oídos, que no se oye nada; mas *siéntese notablemente un recogimiento suave al interior*, como verá quien pasa por ello, que yo no lo sé aclarar mejor.

Paréceme que he leído que como un erizo o tortuga cuando se retiran hacia sí; y debíalo de entender bien quien lo escribió. Mas éstos, ellos se entran cuando quieren, *acá no está en nuestro querer sino cuando Dios nos quiere hacer esta merced*. Tengo para mí que cuando Su Majestad la hace, es a personas que van ya dando de mano a las cosas del mundo» [6].

2. *Efectos*. Los principales de esta primera oración mística son ya maravillosos:

a) Una *viva presencia de Dios* sobrenatural o infusa que precede ordinariamente al recogimiento en cuanto tal. Santa Teresa habla de ello expresamente [7].

b) Una *admiración deleitosa* que ensancha el alma y la llena de gozo al descubrir en Dios tantas maravillas de amor, de bondad y de hermosura.

c) Un profundo *silencio espiritual*, en que ella se queda atónita, absorta, abismada y como anonadada ante tanta grandeza.

d) Luces vivísimas sobre Dios y sus misterios. En un momento y sin trabajo alguno adquiere el alma unas luces tan grandes como no hubiera podido lograrlas en años enteros de estudio y meditación [8].

Sexto grado de oración: la quietud

1. *Naturaleza*. La oración de quietud consiste en «un sentimiento íntimo de la presencia de Dios que cautiva la voluntad y llena al alma

[6] *Moradas cuartas* 3,3.
[7] *Vida* 10,1, *Relación primera al P. Rodrigo Álvarez*, n.25.
[8] Cf. P. ARINTERO, O.P., *Grados de oración* (Salamanca 1935) a.8.

y al cuerpo de una suavidad y deleite verdaderamente inefables». Oigamos a Santa Teresa:

«De este recogimiento viene algunas veces una *quietud* y paz interior muy regalada, que no le parece le falta nada, que aun el hablar le cansa, digo el rezar y el meditar; no querría sino amar. Dura rato y aun ratos» [9].

«Es ya cosa sobrenatural y que no la podemos procurar nosotros por diligencias que hagamos; porque es un ponerse el alma en paz o ponerla el Señor en su presencia, por mejor decir... Entiende el alma, por una manera muy fuera de entender con los sentidos exteriores, que está ya junto cabe Dios, que, con un poquito más, llegará a estar hecha una misma cosa con Él por unión... Siéntese gran deleite en el cuerpo y grande satisfacción en el alma» [10].

Estos deleites espirituales son diferentes de los consuelos de la oración ordinaria o ascética. Santa Teresa pone el bello símil de las dos pilas o estanques de agua. Al uno viene el agua de muy lejos «por muchos arcaduces y artificios» y entra en él con mucho ruido y alboroto: son los consuelos de la oración ascética. El otro: «está hecho en el mismo nacimiento del agua y vase hinchando sin ningún ruido». Es la oración mística de quietud. Escuchemos a la gran Doctora Mística:

«A esta otra fuente —*pila* quiere decir— viene el agua de su mismo nacimiento, que es Dios; y así como Su Majestad quiere cuando es servido hacer alguna merced sobrenatural, *produce con gran paz y quietud y suavidad de lo muy interior de nosotros mismos*, yo no sé hacia dónde ni cómo, ni aquel deleite se siente como los de acá en el corazón, digo, en su principio, que después todo lo hinche: *vase revertiendo esta agua por todas las moradas y potencias hasta llegar al cuerpo*; que por eso dije que comienza en Dios y acaba en nosotros, como verá quien lo hubiera probado, todo el hombre exterior goza de este gusto y suavidad» [11].

La diferencia fundamental entre esta oración de quietud y la de recogimiento infuso que la precedió —aparte, naturalmente, de la mayor intensidad de luz contemplativa y de los deleites mucho más intensos— es que el recogimiento infuso era como una invitación de Dios a reconcentrarse en el interior del alma donde quiere Él comunicarse.

[9] *Relación primera al P. Rodrigo Álvarez*, n.4.
[10] *Camino de perfección* 31,2-3.
[11] *Moradas cuartas* 2,4.

La quietud va más lejos: comienza a darle al alma la posesión, el *goce fruitivo* del soberano Bien. El recogimiento afecta principalmente al *entendimiento* (que recoge o atrae hacia sí a todas las demás potencias), mientras que la quietud afecta, ante todo, a la *voluntad*. El entendimiento y la memoria están libres (aunque sosegados, tranquilos) para pensar en lo que está ocurriendo, pero la voluntad está plenamente cautiva y absorta en Dios. Lo dice expresamente Santa Teresa. Oigámosla:

«No le parece hay más que desear. Las potencias sosegadas, que no querrían bullirse; todo parece le estorba a amar, aunque no tan perdidas, porque pueden pensar en cabe quien están, que las dos están libres. *La voluntad es aquí la cautiva*, y si alguna pena puede tener estando así, es de ver que ha de tornar a tener la libertad. El entendimiento no querría entender más de una cosa, ni la memoria ocuparse en más; aquí ven que ésta sola es necesaria, y todas las demás la turban. El cuerpo no querrían se menease, porque les parece han de perder aquella paz, y así no se osan bullir; dales pena el hablar; en decir *Padre nuestro* una vez, se les pasará una hora. Están tan cerca, que ven que se entienden con señas. Están en el palacio cabe su Rey y ven que las comienza ya a dar aquí su reino; no parece están en el mundo, ni le querrían ver ni oír, sino a su Dios; no les da pena nada, ni parece se la ha de dar. En fin, lo que dura, con la satisfacción y deleite que en sí tienen, están tan embebidas y absortas, que no se acuerdan que hay más que desear, sino que de buena gana dirían con San Pedro: "Señor, hagamos aquí tres moradas"» [12].

La quietud, pues, como su mismo nombre lo indica, tiende de suyo al silencio y reposo contemplativo. Sin embargo, como el entendimiento y las potencias orgánicas están libres, pueden ocuparse en las obras de la vida activa, y así lo hacen frecuentemente con mucha intensidad. En estos casos, la voluntad no pierde del todo su dulce quietud —aunque suele debilitarse— y comienzan a juntarse Marta y María, como dice hermosamente Santa Teresa [13]. Claro que esto no se consigue del todo hasta que el alma llega a la cumbre de la unión mística con Dios.

2. *Fenómenos concomitantes*. En torno a la oración de quietud suelen girar otros fenómenos contemplativos que Santa Teresa describe

[12] *Camino de perfección* 31,3.
[13] *Camino de perfección* 31,5.

magistralmente. Los principales son el «sueño de las potencias» y la «embriaguez de amor». Son bellos, pero es imposible recogerlos aquí dentro del marco general de nuestra obra.

Séptimo grado de oración: de simple unión

1. *Naturaleza*. La oración de simple unión, es «aquel grado de contemplación infusa en el que todas las potencias interiores del alma están cautivas u ocupadas en Dios».

En la quietud solamente quedaba cautiva la *voluntad*; en el «sueño de las potencias» se unía también el entendimiento, pero quedaban en libertad la memoria y la imaginación, que le daban al alma mucha guerra. En la oración de unión, *todas* las potencias *interiores*, incluso la memoria y la imaginación, quedan también cautivas. Sólo quedan libres —aunque imperfectamente— los sentidos corporales *exteriores*, que quedarán cautivos también al sobrevenir el siguiente grado de oración —la *unión extática*—, que en este solo detalle (aparte del grado de intensidad de luz contemplativa) se diferencia de esta oración de simple unión. Santa Teresa la llama sencillamente *oración de unión*, sin añadir la palabra «simple». Pero no está mal añadir la expresión para distinguirla claramente de las otras dos uniones místicas —la *extática* y la *transformativa*—, que son distintas y muy superiores a la *simple*.

La intensidad de la experiencia mística que produce la oración de simple unión es indecible. Es incomparablemente superior a la de los grados anteriores, hasta el punto de que tiene sobre el mismo cuerpo una influencia profunda, rayana en el éxtasis. El alma está experimentando realidades inefables, con una intensidad tal, que un poquito más superaría del todo sus fuerzas corporales y la haría caer en éxtasis. Al principio esta sublime absorción de las potencias en Dios dura poco tiempo —una media hora a lo sumo—, pero con diversos grados de intensidad puede prolongarse varias horas. He aquí cómo expresa estas cosas la gran santa de Ávila:

«Estando así el alma buscando a Dios, siente, con un deleite grande y suave, casi desfallecer toda con una manera de desmayo que le va faltando el huelgo y todas las fuerzas corporales, de manera que, si no es con mucha pena, no puede aun menear las manos; los ojos se le cierran sin quererlos cerrar, o si los tiene abiertos, no ve casi nada; ni si lee acierta a decir letra ni casi atina a conocerla bien; ve que hay letras, mas como el entendimiento no ayuda, no las sabe leer aunque quiera;

oye, mas no entiende lo que oye. Así que de los sentidos no se aprovecha nada, si no es para no acabarle de dejar a su placer, y así antes la dañan. Hablar es por demás, que no atina a formar palabra, ni hay fuerza, ya que atinase, para poderla pronunciar; porque toda la fuerza exterior se pierde y se aumenta en las del alma para mejor poder gozar de su gloria. El deleite exterior que se siente es grande y muy conocido. Esta oración no hace daño por larga que sea» [14].

2. *Características esenciales.* La oración de simple unión presenta las siguientes características esenciales, que son, a la vez, las señales para conocerla y distinguirla de otros fenómenos más o menos parecidos:

a) *Ausencia de distracciones.* Mientras permanece en este grado de oración, el alma no se distrae jamás, porque están plenamente cautivas la memoria y la imaginación que son las que podrían distraerla.

b) *Certeza absoluta de haber estado el alma unida con Dios.* Si falta esta *certeza,* no ha habido verdadera oración de *unión*, según Santa Teresa [15].

c) *Ausencia de cansancio.* Se comprende sin esfuerzo. El alma está saboreando con deleites inefables unas gotitas del cielo que han caído sobre ella. Esto no puede cansarla ni fatigarla por mucho rato que dure. Y así dice Santa Teresa: «Esta oración no hace daño por larga que sea; al menos a mí nunca me lo hizo, ni me acuerdo hacerme el Señor ninguna vez esta merced —por mala que estuviese— que sintiese mal, antes quedaba con gran mejoría. Mas ¿qué mal puede hacer tan gran bien?» *(Vida* 18,11).

3. *Efectos.* Santa Teresa recoge los efectos de esta oración en un capítulo admirable [16]. Escuchemos sus palabras:

«¡Oh grandeza de Dios, y cuál sale un alma de aquí de haber estado un poquito metida en la grandeza de Dios y tan junta con Él que, a mi parecer, nunca llega a media hora! Yo os digo de verdad que la misma alma no se conoce a sí; porque mirad la diferencia que hay de un gusano feo a una mariposa blanca, que la misma hay acá. No sabe de dónde pudo merecer tanto bien; de dónde le pudo venir, quise decir, que bien sabe que no lo merece. Vese con un deseo de alabar al Señor, que se querría deshacer y de morir por Él mil muertes. Luego

[14] *Vida* 18,10-11.
[15] *Moradas quintas* c.1 n.9 y 11.
[16] *Moradas quintas* 2,7.

le comienza a tener de padecer grandes trabajos sin poder hacer otra cosa. Los deseos de penitencia grandes, el de soledad, el de que todos conociesen a Dios, y de aquí le viene una pena grande de ver que es tan ofendido. Y aunque en la morada que viene se tratará más de estas cosas en particular, porque, aunque casi lo que hay en esta morada y en la que viene después es todo uno, es muy diferente la fuerza de los efectos; porque, como he dicho, si después que Dios llega a un alma aquí se esfuerza a ir adelante, verá grandes cosas».

Y sigue la Santa describiendo el estado interior de esta alma afortunada, a quien «hanle nacido alas» para volar hasta Dios. Precisamente estos efectos tan sobrenaturales son la mejor marca y garantía de la legitimidad de su oración y de su experiencia inefable.

4. *Fenómenos concomitantes.* No nos es posible recoger aquí —por falta de espacio— algunos maravillosos fenómenos místicos, altamente santificadores, que suelen producirse en estas grandes alturas de la unión con Dios. Los principales son cuatro:

a) *Los toques místicos.* El alma se siente como *tocada por Dios,* con un deleite inefable.

b) *Los ímpetus,* que son *impulsos fuertes* e inesperados, de amor a Dios, a veces al simple oír el nombre de Dios, o un cantarcillo espiritual («véante mis ojos», etc.), que dejan al alma al borde del éxtasis.

c) *Las heridas de amor* que, a manera de saeta de fuego, hieren, traspasan el alma y la dejan toda cauterizada con fuego de amor.

d) *Las llagas de amor,* fenómeno parecido a las heridas, pero más hondo y duradero todavía.

De todos ellos hablan maravillosamente Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Nada puede suplir a la lectura directa de sus magistrales descripciones que conocían por experiencia.

Octavo grado de oración: unión extática

1. *Naturaleza.* Ante todo hay que advertir que, en contra de lo que se piensa ordinariamente, el éxtasis no es un milagro o algo que forma parte de las llamadas «gracias gratis dadas» (que no entran en el desarrollo normal de la gracia ni tienen, por lo mismo, nada que ver con la santificación del alma) sino, por el contrario, es una *gracia santificante,* que une íntimamente a Dios en alto grado. Por lo que es altamente *deseable* como oración mística, a diferencia de las gracias «gra-

tis dadas» (milagros, profecías, etc.), cuyo deseo sería gran temeridad y presunción.

Entendido rectamente como gracia altamente santificadora, el éxtasis constituye el cuarto grado de oración contemplativa —octavo de la clasificación general— y puede definirse diciendo que es «un fenómeno de contemplación sobrenatural caracterizado por una unión tan íntima del alma con Dios que produce la completa enajenación de los sentidos internos y externos».

Cualquiera de los tres elementos de la definición que se suprima, desaparece el éxtasis místico. Sin la unión íntima del alma con Dios, la suspensión de los sentidos se identificaría con el sueño; sin la suspensión de los sentidos, puede haber oración mística pero no extática; y sin la contemplación infusa propiamente dicha, podría darse éxtasis profético, éxtasis natural y éxtasis diabólico, pero no éxtasis místico.

2. *Formas.* Las principales formas del éxtasis místico son dos: una *suave y deleitosa* y otra *violenta y dolorosa.* En la primera, el alma «parece no anima en el cuerpo, y así se siente muy sentido faltar de él el calor natural. Vase enfriando, aunque con grandísima suavidad y deleite» [17]. Esta forma de éxtasis no es dañina para la salud por mucha que sea su duración. A veces cura hasta las enfermedades y deja mayor agilidad en el cuerpo: «Muchas veces queda sano, que estaba bien enfermo y lleno de grandes dolores, y con más habilidad» [18].

En la segunda forma —la dolorosa— es el padecer corporal «tan excesivo que el sujeto lo puede mal llevar; y así, algunas veces se me quitan todos los pulsos casi..., las canillas muy abiertas y las manos tan yertas, que yo algunas veces no las puedo juntar, y así me queda dolor hasta otro día en los pulsos y en el cuerpo, que parece me han descoyuntado» [19].

A la primera forma —suave y deleitosa— se la llama *éxtasis* simplemente; y a la segunda, que implica cierta violencia, *arrobamiento.* Santa Teresa —y después de ella todos los autores— habla todavía del *vuelo del espíritu,* en el que «parece es arrebatado el espíritu con una velocidad que pone harto temor» y «parece que el alma se aparta del cuerpo, porque se ve perder los sentidos y no entiende para qué» [20]. A este fenómeno se le llama también *rapto.* Si el cuerpo se levanta del

17 *Vida* 20,3.
18 *Vida* c.20,21; cf. 10,11.
19 *Vida* 20,12.
20 *Moradas sextas* 5,1 y 12.

suelo y queda como suspendido en el aire, se llama *levitación* (fenómeno extraordinario).

Noveno grado de oración: unión transformativa

El último grado de oración clasificado por los místicos experimentales es el de la *unión con Dios transformativa,* conocido también con el nombre de *matrimonio espiritual.* Constituye la séptima y última morada del *Castillo interior* de Santa Teresa, y se le designa también con los nombres de *unión consumada* y *deificación* del alma. Es el último grado de oración clasificable que se puede alcanzar en esta vida y constituye un preludio y preparación inmediata de la vida bienaventurada de la gloria.

1. *Naturaleza.* San Juan de la Cruz la define: «Una transformación total en el Amado, en que se entregan ambas partes por total posesión de la una a la otra, con cierta consumación de unión de amor, en que está el alma hecha divina y Dios por participación cuanto se puede en esta vida» [21].

Analizando esta espléndida definición se descubren los tres elementos esenciales del matrimonio espiritual: la transformación total en el Amado, la mutua entrega y la unión permanente del amor. Examinémoslos por separado:

a) *Transformación en el Amado.* A la manera que el fuego de una fragua, cuando se apodera totalmente del hierro que a ella se arrojó, lo transforma enteramente en sí —sin que el hierro pierda, no obstante, su propia naturaleza de hierro—, así el alma metida en lo más hondo de la hoguera del divino amor se transforma en el mismo Dios, sin perder, no obstante, su condición de criatura. San Juan de la Cruz lo expresa en un párrafo sublime:

«El alma —dice— queda esclarecida y transformada en Dios, y le comunica Dios su ser sobrenatural de tal manera, que parece el mismo Dios y tiene lo que tiene el mismo Dios. Y se hace tal unión cuando Dios hace al alma esta sobrenatural merced, que todas las cosas

21 SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual* c.22,n.3.

de Dios y el alma son unas en *transformación participante.* Y el alma más parece Dios que alma, y aun es Dios por participación; aunque es verdad que su ser naturalmente tan distinto le tiene del de Dios como antes, aunque esté transformada; como también la vidriera le tiene distinto del rayo, estando de él clarificada» [22].

En otro lugar había comparado San Juan de la Cruz el proceso de la santificación de un alma al fuego que se va apoderando de un madero hasta transformarlo del todo en sí [23].

Pero, ¿en qué consiste propiamente esta transformación? No pudiendo consistir en una transformación *ontológica* —delirio panteísta condenado por la Iglesia (Denz 510ss y 1225) y por el simple buen sentido—, tiene que referirse a una transformación de nuestras facultades superiores en cuanto al *modo de obrar.* El alma tiene plena conciencia de que en sus actos sobrenaturales de inteligencia, de amor, de voluntad, *participa de la vida divina, de los actos análogos que están en Dios.* Esto es lo esencial del matrimonio espiritual. El bautismo y la gracia santificante nos dan ya esta participación de la naturaleza divina, pero en estado inconsciente. Otra cosa sucede en el matrimonio espiritual: el alma *tiene conciencia* de la comunicación de la vida divina. Dios ya no es —como en los grados anteriores— el *objeto* de nuestras operaciones sobrenaturales de inteligencia y voluntad, sino que se muestra como *coprincipio* de nuestras operaciones, la *ayuda* de que nos servimos para producirlas. Nuestros actos nos parecen, en cierto modo, divinos; nuestras facultades son ramas en las que sentimos circular la savia divina. Se cree sentir en sí mismo a Dios, viviendo por los dos. Se vive *en* Él, *de* Él, *por* Él. Ninguna criatura puede manifestarse a nosotros de esta manera [24].

b) *La mutua entrega.* Es una consecuencia inevitable de esta profunda transformación del alma en Dios. Así como entre dos esposos hay perfecta comunicación de bienes, lo mismo ocurre entre Dios y el alma admitida a este espiritual matrimonio. Esta entrega mutua constituye la esencia misma del matrimonio espiritual, de la misma manera que la mutua entrega y aceptación de los cónyuges constituye la esencia misma del sacramento del matrimonio.

[22] *Subida al Monte Carmelo* II,5,7.
[23] *Noche oscura* II,10,1.
[24] Cf. P. POULAIN, *Des grâces d'oraison* c.19 n.11 y 13.

Nadie se debe escandalizar de que los místicos hayan establecido esta comparación entre la unión con Dios y el matrimonio. Antes que ellos la había empleado el Espíritu Santo en el sublime epitalamio del Cantar de los Cantares. Cristo la usa también en el Evangelio para expresar los dones de la gracia y de la gloria (cf. Mt 22,3; 25,10; Lc 12,36, etc.). San Pablo recuerda a los fieles de Corinto que «les ha desposado con Cristo» (2 Cor 11,2); y en su epístola a los de Éfeso establece un sublime paralelismo entre el matrimonio y la unión de Cristo con la Iglesia, de la que dice que es «un gran misterio» (Ef 5,23-32). En pos de las Sagradas Escrituras, toda la tradición cristiana ha venido empleando ese símil para significar la íntima unión con Dios del alma llegada a la cumbre de la santidad. En realidad, el alma en simple posesión del estado de gracia ya es, de alguna manera, esposa verdadera de Dios. Pero solamente en las grandes alturas de la unión transformativa adquiere la *conciencia experimental permanente* de que efectivamente lo es.

c) *La unión permanente de amor.* Es la tercera nota esencial del matrimonio místico; que la distingue y separa de los estados anteriores. El alma transformada siente claramente a las divinas personas inhabitando *permanentemente* en ella. «Y cada día se espanta más esta alma, porque *nunca más le parece se fueron de con ella, sino que notoriamente ve,* de la manera que queda dicha, que *están en lo interior de su alma;* en lo *muy muy interior,* en una cosa muy honda, que no sabe decir cómo es, porque no tiene letras, *siente en sí* esta divina compañía» [25].

En esta conciencia experimental de la unión permanente con Dios caben, sin embargo, algunos breves eclipses; lo advierte la misma Santa Teresa [26]. Pero son tan breves y transitorios que puede decirse que el alma goza permanentemente de esta divina compañía. Aun *durante el sueño* continúan en unión permanente de amor, cumpliéndose al pie de la letra la bella expresión del Cantar de los Cantares: «Yo duermo, pero mi corazón vela. Es la voz del amado que me llama» (Cant 5,2).

2. *Efectos de la unión transformativa.* Nadie como Santa Teresa ha descrito los maravillosos efectos que produce en el alma la unión trans-

[25] *Moradas séptimas* 1,7.
[26] Ibid., 3,11; 4,1 y 2.

formativa o matrimonio espiritual. El capítulo tercero de las *Moradas séptimas* es uno de los más admirables que brotaron de la pluma de la Mística Doctora. He aquí, sistematizada, una breve exposición del mismo.

a) *Muerte total del propio egoísmo.* San Francisco de Sales decía sonriendo que el egoísmo muere «un cuarto de hora después de morir», tan metido lo tenemos en nuestras propias entrañas. Sin embargo, las almas llegadas a la unión transformativa han realizado ya en esta vida ese supremo ideal. Es la plena realización de aquellas palabras de San Pablo:

«Ya estáis muertos, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios» (Col 3,3). Escuchemos a Santa Teresa [27]:

«Ahora, pues, decimos que esta *mariposica ya murió,* con grandísima alegría de haber hallado reposo y que vive en ella Cristo. Veamos qué vida hace o qué diferencia hay de cuando ella vivía, porque en los efectos veremos si es verdadero lo que queda dicho. A lo que puedo entender son los que diré» (n.1).

El primero, «un olvido de sí, que verdaderamente *parece ya no es,* como queda dicho; porque todo está de tal manera, que *no se conoce ni se acuerda que para ella ha de haber cielo, ni vida, ni honra,* porque toda está empleada en procurar la de Dios; que parece que las palabras que le dijo Su Majestad hicieron efecto de obra, que fue mirase por sus cosas, que Él miraría por las suyas».

b) *La gloria de Dios, única preocupación:* «Y así, de todo lo que puede suceder, no tiene cuidado, sino un extraño olvido, que, como digo, *parece ya no es ni querría ser en nada, nada;* si no es para cuando entiende que puede haber por su parte algo en que acreciente *un punto de gloria y honra de Dios,* que por esto pondría muy de buena gana su vida» (n.2).

Es la plena realización del ideal cristiano. La glorificación de Dios constituye el fin último absoluto y la única razón de ser de la creación entera. Hemos nacido, ante todo y sobre todo, para glorificar a Dios. Nuestra misma salvación y felicidad eterna constituyen un fin *secundario,* enteramente subordinado y dependiente de la gloria de Dios. Sólo en las alturas de la unión transformativa se realiza este ideal en la

[27] Indicamos el número correspondiente al capítulo 3 de *Las Moradas.*

máxima medida posible en esta vida: «Sólo mora en este Monte la honra y gloria de Dios», escribe San Juan de la Cruz. Es el *ad maiorem Dei gloriam* de San Ignacio de Loyola, que constituye la obsesión única de todas las almas transformadas.

Esta caridad ardiente y esta perfecta rectitud de intención que busca única y exclusivamente la gloria de Dios, da al más pequeño acto realizado por estas almas endiosadas un valor inmenso. San Juan de la Cruz dice: «Y así estos actos de amor del alma son preciosísimos, y *merece más en uno y vale más que cuanto había hecho tras su vida sin esta transformación,* por más que ello fuere» [28].

c) *Un gran deseo de padecer, pero sosegado y tranquilo, enteramente subordinado a la voluntad adorable de Dios.* Escribe Santa Teresa:

«Lo segundo, un deseo de padecer grande, *mas no de manera que la inquiete como solía;* porque es en tanto extremo el deseo que queda en estas almas *de que se haga la voluntad de Dios en ellas,* que todo lo que Su Majestad hace tienen por bueno; si quiere que padezca, enhorabuena; si no, no se mata como solía» (n.4).

La cruz ha constituido siempre una verdadera obsesión en las almas auténticamente enamoradas del divino Redentor. El heroísmo de Jesús crucificado las subyuga y arden en deseos de crucificarse con Él. Ahora bien: cuando el fuego del divino amor no se ha apoderado todavía de lo más hondo y entrañable del espíritu, la llama *chisporrotea* y lanza hacia fuera centellas encendidas (penitencias extremosas, locuras de amor, etc.); pero cuando el amor divino se ha apoderado totalmente del alma, hasta lo más íntimo y profundo de ella, la llama ya no chisporrotea; el alma *se ha convertido en brasa* mucho más ardiente que antes, pero sosegada, tranquila, sin aquel alboroto anterior. Sólo quieren que se cumpla en todo la divina voluntad, como dice Santa Teresa.

Es la percepción clara e intuitiva del verdadero valor y jerarquía de las cosas. El sufrimiento sobrellevado por amor a Dios es altamente santificador sin duda ninguna, pero mucho menos que el cumplimiento perfecto de la voluntad adorable de Dios. Por encima de esto último no hay nada, ni siquiera la gloria de Dios; porque la voluntad de Dios se identifica con la propia *esencia de Dios* (es Dios mismo) mientras que su gloria es el *resplandor extrínseco* de la misma (o sea, algo realmente distinto de Dios). Si, por un imposible, pudiera darse el absurdo de poder emprender una gran obra a gloria de Dios con-

[28] *Llama,* c.1 n.3.

trariando su divina voluntad, habíamos de renunciar en el acto a glorificarle de aquella forma para no apartarnos un punto de su divina voluntad: Santa Teresa suspendió en el acto sus trabajos para la reforma del Carmelo, hasta que obtuvo el beneplácito de sus propios superiores, como la había ordenado el Señor: «Obedéceles: ya les cambiaré Yo el corazón para que te manden lo que Yo quiero».

d) *Gozo en la persecución.* Tolerar la persecución en silencio por amor de Dios es ya una obra muy grande de virtud. Pero gozarse en ella, considerarse feliz en ella, bendecir a Dios y *amar con predilección* a los que nos persiguen y calumnian (Mt 5,43-48) es ya el colmo del heroísmo y de la santidad. A estas sublimes alturas se han remontado las almas transformadas. Santa Teresa se frotaba las manos de contento cuando se enteraba de que la calumniaban. Se llegó a entender por todos que había un procedimiento infalible para conquistar su simpatía y predilección: insultarla o humillarla de alguna manera. He aquí cómo describe lo que ella tan heroicamente practicaba:

«Tienen también estas almas *un gran gozo interior cuando son perseguidas,* con mucha más paz de lo que queda dicho y *sin ninguna enemistad con los que las hacen mal o desean hacer, antes les cobran amor particular;* de manera que, si los ven en algún trabajo, lo sienten tiernamente, y cualquiera tomaría por librarlos de él y encomiéndanlos a Dios muy de gana; y de las mercedes que les hace Su Majestad holgarían perder porque se la hiciese a ellos, *porque no ofendiesen a Nuestro Señor»* (n.5).

Estas últimas palabras nos dan la clave para entender este sublime heroísmo. En definitiva, es el amor a Dios lo que aquí prevalece, como en todo lo demás que estas almas hacen. Esas persecuciones y calumnias no les afectan personalmente en nada, antes se gozan y recrean en ellas. Lo único que sienten es que sus enemigos ofendan con ellas a Dios; y para evitar esta ofensa divina, con gusto les cederían algunas de las mercedes que Dios las hace, aun a trueque de quedarse sin ellas. Es el amor a Dios y al prójimo llevado hasta el último extremo de acabamiento y perfección.

e) *Celo ardiente por la salvación de las almas.* Ya no desean morir para gozar de Dios («que muero porque no muero») sino, al contrario, vivir muchos años, «hasta el fin del mundo» *(Vida* 37,2), para emplearse en el servicio de Dios y salvación de las almas. Escuchémosla:

«Lo que más me espanta de todo es que ya habéis visto los trabajos y aflicciones que han tenido por morirse, por gozar de Nuestro Señor. Ahora es tan grande el deseo que tienen de servirle, y que por ellas sea alabado, y de aprovechar algún alma si pudieren, que *no sólo no desean morirse, mas vivir muy muchos años padeciendo grandísimos trabajos,* por si pudieran que fuere el Señor alabado por ellos aunque fuese en cosa muy poca. Y si supieren cierto que, en saliendo el alma del cuerpo, ha gozar de Dios, no las hace al caso ni pensar en la gloria que tienen los santos; no desean por entonces verse en ella. Su gloria tienen puesta en si pudiesen ayudar en algo al Crucificado, en especial cuando ven que es tan ofendido y los pocos que hay que de veras miran por su honra, desasidos de todo lo demás» (n.6).

Tales son los sublimes sentimientos de todos los santos. San Ignacio de Loyola llegó a decir que preferiría quedarse en este mundo sirviendo a Dios y ayudando a las almas *con peligro de condenarse,* antes que irse inmediatamente al cielo con menoscabo de esas almas. Y antes que él, ya San Pablo había expresado el deseo de ser, si fuera preciso, «anatema de Cristo por la salud de sus hermanos» (Rom 9,3). Es, una vez más, el olvido total de sí mismo y el amor de Dios llevado hasta la locura.

f) *Desprendimiento de todo lo creado, ansias de soledad, ausencia de sequedades espirituales.* Se comprende perfectamente que un alma que goce casi habitualmente de los inefables deleites que se siguen a la unión con Dios transformativa estime como *basura* todas las cosas de este mundo, como dice repetidas veces Santa Teresa y había dicho ya San Pablo (Flp 3,8), y guste de estar a solas con Dios en dulce y entrañable conversación. Oigámosla:

«Un desasimiento grande de todo y deseo de estar siempre a solas u ocupada en cosa que sea de provecho de algún alma. No sequedades ni trabajos interiores, sino con una memoria y ternura con Nuestro Señor, que nunca querría estar sino dándole alabanzas; y cuando se descuida, el mismo Señor la despierta de la manera que queda dicho, que se ve clarísimamente que procede aquel impulso —o no sé cómo le llame— de lo interior del alma, como se dijo de los ímpetus... Me parece eran bien empleados cuantos trabajos se pasan por gozar de estos *toques de amor,* tan suaves y penetrativos».

g) *Paz y quietud imperturbables.* El alma llegada a estas alturas goza permanentemente de una paz y sosiego imperturbables. No hay tem-

pestad de la tierra ni vendaval tan furioso del infierno que puedan conmover en lo más mínimo el centro o fondo más profundo de estas almas bañadas en un océano de paz. Santa Teresa advierte expresamente que en este asilo imperturbable «no osará entrar el demonio ni le dejará el Señor» (n.10); y que todas las mercedes que el Señor la hace van «con tanta quietud y sin ruido..., que en este templo de Dios, en esta morada suya, sólo Él y el alma se gozan con grandísimo silencio» (n.11). Es la realización perfecta de aquel *solas con Él solo* que Santa Teresa quería para todas sus hijas *(Vida* 36,29), y que constituía la obsesión de una de las más preclaras que han albergado los claustros de la reforma carmelitana: Sor Isabel de la Trinidad.

h) *Ausencia de éxtasis y arrobamientos.* Tan profunda es esta paz y quietud interior, que nunca es perturbada ni siquiera por fenómenos místicos violentos. El alma no padece ya, a no ser rara vez, éxtasis y arrobamientos, a pesar de que las comunicaciones divinas son más íntimas y penetrantes que antes. Escuchemos a Santa Teresa explicando el porqué de todo esto:

«En llegando aquí el alma, todos los arrobamientos se le quitan... si no es alguna vez, y ésta no con aquellos arrobamientos y vuelo de espíritu; y son muy raras veces... Ni le hacen al caso grandes ocasiones de devoción que vea, como antes; que, si ven una imagen devota u oyen un sermón, que casi no era oírle o música; como la pobre mariposilla andaba tan ansiosa, todo la espantaba y hacía volar. Ahora, o es que halló su reposo, o que el alma ha visto tanto en esta morada, que no se espanta de nada, o que no se halla con aquella soledad que solía, pues goza de tal compañía... Quizá es que la ha fortalecido el Señor y ensanchado y habilitado...» (n.12).

Tales son, muy brevemente resumidas, las principales enseñanzas que la gran santa de Ávila expone en el capítulo tercero de las *Moradas séptimas,* que es menester leer íntegramente porque, como todos los demás, son sencillamente sublimes.

3. La muerte de los santos

Se comprende que la muerte de los santos llegados a estas alturas haya de ser dulce y verdaderamente inefable. Más que un castigo inherente a la naturaleza humana caída por el pecado de Adán, ven en ella un premio y una liberación. «Temor ninguno tiene de la muerte, más que tendría de un suave arrobamiento», dice Santa Teresa (n.3,7). Y San Juan de la Cruz, tan de acuerdo siempre con la Madre Fundadora, escribe bellísimamente:

«Y así la muerte de semejantes almas es muy suave y muy dulce, más que les fue la vida espiritual toda su vida; pues que mueren con más subidos ímpetus y encuentros sabrosos de amor, siendo ellas como el cisne, que canta más suavemente cuando se muere. Que por eso dijo David que era "preciosa la muerte de los santos en el acatamiento de Dios" (Sal 115,15) porque aquí vienen en uno a juntarse todas las riquezas del alma y van allí a entrar los ríos del amor del alma, los cuales están ya tan anchos y represados, que parecen ya mares».

Es la *muerte de amor,* que tantas veces soñó otra gran carmelita, Santa Teresita del Niño Jesús, y que, de hecho, obtuvieron todos los santos transformados. Su muerte no es otra cosa que el tránsito inmediato a la gloria, como dice San Juan de la Cruz: «Porque éstos, que son pocos, por cuanto ya por el amor están purgados, *no entran en el purgatorio.* De donde San Mateo (5,8) dice: "Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios"».

4. Todos podríamos llegar a estas alturas

Este ideal sublime de perfección y santidad está abierto a todas las almas en gracia y a todas lo ofrece el Señor. Aquel «sed perfectos como vuestro Padre celestial lo es» (Mt 5,48) lo dirigió el Señor *a todos* en el sermón de la Montaña. Y esto mismo se desprende del último texto que hemos citado de San Juan de la Cruz. Porque si sólo los santos que han alcanzado el último grado de amor en las alturas de la unión transformativa dejan de ir al purgatorio, se sigue lógicamente que ese estado de transformación debería ser el término normal de toda vida cristiana, a no ser que digamos que Dios quiere *a priori* que algunos vayan al purgatorio. La vida cristiana de cualquier bautizado, desarrollándose gradualmente y sin obstáculos, tendría que desembocar forzosamente en la unión con Dios transformativa, que de esta manera vendría a ser para todos el preludio normal de la visión beatífica.

Escuchemos, finalmente, a Santa Teresa, proclamando claramente esta misma doctrina:

«Mirad que convida el Señor *a todos;* pues es la misma verdad, no hay que dudar. Si no fuera general este convite, no nos llamara el Señor *a todos,* y aunque los llamara no dijera: "Yo os daré de beber" (Jn

7,37). Pudiera decir: "Venid todos, que, en fin, no perderéis nada; y a los que a mí me pareciere, yo les daré de beber". Mas como dijo, sin esta condición, *a todos*, tengo por cierto que a todos los que no se quedaren en el camino no les faltará esta agua viva» *(Camino* 19,15).

«Mirad que es así cierto, que se da Dios así a los que todo lo dejan por Él. No es aceptador de personas, *a todas ama*; no tiene nadie excusa, por ruin que sea» *(Vida* 27,12).

Y aludiendo expresamente a la *unión transformativa* escribe en las *Moradas séptimas* (2,7-8):

«Que es muy cierto que, en vaciando nosotros todos lo que es criatura y desasiéndonos de ella, por amor de Dios, *el mismo Señor la ha de henchir de sí.* Y así, orando una vez Jesucristo Nuestro Señor por sus apóstoles, no sé adónde es, dijo que fuesen una misma cosa con el Padre y con Él, como Jesucristo Nuestro Señor está en el Padre y el Padre en Él (Jn 17,21). ¡No sé qué mayor amor puede haber que éste! *Y no dejaremos de entrar aquí todos*, porque así dijo Su Majestad: "No sólo ruego por ellos, sino por *todos aquellos que han de creer en mí también*" (ibid., 20); y dice: "Yo estoy con ellos" (ibid., 23). ¡Oh, válame Dios, qué palabras tan verdaderas y cómo las entiende el alma que en esta oración lo ve por sí! *¡Y cómo lo entenderíamos todas si no fuese por nuestra culpa*, pues las palabras de Jesucristo, nuestro Rey y Señor, no pueden faltar! Mas *como faltamos nosotros en no disponernos* y desviarnos de todo lo que puede embarazar esta luz, no nos vemos en este espejo que contemplamos, adonde nuestra imagen está esculpida».

Por su parte San Juan de la Cruz repite la misma doctrina de la insigne Reformadora del Carmelo. Después de describir las sublimes alturas de la *unión transformativa*, en las que las almas unidas a Dios «esos mismos bienes poseen por participación que Él por naturaleza; por lo cual verdaderamente son dioses por participación, iguales y compañeros suyos de Dios», lanza la siguiente dolorosa exclamación:

«*¡Oh almas criadas para estas grandezas y para ellas llamadas!* ¿Qué hacéis? ¿En qué os entretenéis? Vuestras pretensiones son bajezas y vuestras posesiones miseria. ¡Oh miserable ceguera de los ojos de nuestra alma, pues para tanta luz estáis ciegos y para tan grandes voces sordos, no viendo que, en tanto que buscáis grandezas y gloria, os quedáis miserables y bajos, de tantos bienes hechos ignorantes e indignos!» *(Cántico* c.39 n.6 y 7).

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «SER O NO SER SANTO... ÉSTA ES LA CUESTIÓN», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 10 DE NOVIEMBRE DEL AÑO 2000, FESTIVIDAD DE SAN LEÓN MAGNO, PAPA Y DOCTOR DE LA IGLESIA, EN LOS TALLERES DE LH ESTUDIO GRÁFICO, ANTONIO LEYVA, 41. MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI